This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Phil
1520
4

Phil
1520
4

HARVARD COLLEGE LIBRARY

FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY

GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS

O

DE LA

PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE

DEPUIS LE VIIIe SIÈCLE

JUSQU'A L'APPARITION EN OCCIDENT

DE LA

PHYSIQUE ET DE LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE.

PAR G.-A. PATRU.

PARIS.
IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
RUE RACINE, 28.

1848.

~~Phil 815.8~~
Phil 1520.4

HARVARD COLLEGE LIBRARY
JACKSON FUND
Apr. 11, 1927

EXPOSITION DU SUJET.

La philosophie du moyen âge, depuis l'établissement des écoles ecclésiastiques et séculières sous l'empire de Charlemagne jusqu'à l'apparition en Occident des traités originaux de la physique et de la métaphysique d'Aristote, forme, dans l'histoire générale de la philosophie, une époque bien détachée, qui a ses systèmes spéciaux, avec leurs origines particulières et leurs développements propres ; sa vie s'accomplit et se termine avant les directions nouvelles qu'imprime aux études philosophiques cette célèbre importation philosophique des Arabes d'Occident ou des Grecs de Constantinople. Nous avons voulu nous rendre compte de ces premiers efforts de la réflexion au moyen âge.

Quel est le caractère de la philosophie pendant cette époque, particulièrement en France et dans l'étendue de l'empire de Charlemagne ? c tte philosophie est-elle péripatéticienne ? est-elle platonicienne ? est-elle une combinaison de ces deux espèces de philosophie ? ou bien sa nature en est-elle entièrement différente ?

Telle est la question complexe que nous nous proposons d'examiner. Elle est si étendue, nous le sen-

tons, que nous ne pourrons la suivre dans ses détails. C'est une question générale que nous ne voulons traiter que d'une manière générale. Nous avons fait ailleurs des monographies; les études analytiques appellent, loin de les exclure, les études synthétiques.

La philosophie a presque toujours commencé par ne reconnaître de réalités que celles qui frappent les sens; telle a été en Orient la philosophie dite du *Sankya*, et en Grèce la philosophie des Ioniens qui s'est formulée plus tard dans l'atomisme. C'est la philosophie de l'expérience externe; elle s'est appelée elle-même philosophie positive quand elle a voulu se glorifier, et de nos jours elle a été nommée sensualiste quand une réaction s'est élevée contre elle. Car elle suscite facilement des mouvements de réaction; le sens commun et la science se révoltent bientôt contre des doctrines purement matérialistes qui sont en opposition avec toutes les nobles inspirations de l'homme. Les auteurs de ce mouvement réactionnaire n'ont pas de peine à faire reconnaître qu'indépendamment des souvenirs, des abstractions, des généralisations qui ne sont pas de pures sensations, nous avons la connaissance de bien des choses qui échappent aux sens. Nous croyons à l'existence du temps et de l'espace, à l'existence d'une foule de causes et de substances finies; nous croyons à la cause, à la substance infinie, ainsi qu'aux lois universelles, aux vérités nécessaires comprises dans son essence; et dès lors, outre les sens, outre le sens intime, la mémoire, etc., nous sommes forcés d'admettre dans l'âme une nouvelle faculté appelée la raison, et en quelque sorte une nouvelle âme par la-

quelle nous connaissons toutes ces réalités d'un ordre supérieur composant un monde invisible qui domine le monde visible. Alors est constituée la philosophie idéaliste.

Si l'idéalisme s'en tient à ces conquêtes précieuses pour la philosophie ; si, aux connaissances qui sont dues aux sens, il joint les connaissances dues à la raison, il a puissamment augmenté les richesses de la science sans rien lui faire perdre de ce qu'elle avait acquis d'un autre côté ; il a créé une philosophie plus complète, plus vraie. C'est alors un idéalisme tempéré.

Mais l'idéalisme commence par une réaction, et une réaction ne s'arrête pas dès son premier élan dans de justes limites. D'un côté, elle dépasse le but, et de l'autre, elle détruit ce qu'il faut conserver.

Outre les idées d'espace et de temps, de cause et de substance, etc., l'idéalisme trouve dans notre intelligence les conceptions géométriques de la ligne et du point, des diverses figures régulières, celles des nombres, celles des types, des qualités morales, telles que la justice parfaite, l'éloquence parfaite, etc. ; il assigne à ces conceptions un objet réel hors de notre esprit. C'est là faire un pas au delà du but dans la voie de la réaction.

Ensuite il ne se contente pas d'établir que la substance et la cause imparfaite supposent la substance, la cause parfaite ; il affirme de plus que toute qualité finie suppose la qualité infinie dans le même genre ; que la couleur rouge, par exemple, n'est pas l'expansion, la manifestation de la substance dans laquelle elle réside, mais qu'elle émane d'une source particu-

lière et distincte du sujet auquel elle appartient, savoir le rouge parfait. Il en est de même de chaque qualité, qui donne lieu de constituer autant d'essences subsistantes par soi qu'il y a dans le monde de qualités, de quantités, de modes, de nombres. C'est là un second pas de l'idéalisme dans la voie de l'exagération. Notons qu'il joint à cela l'emploi de plusieurs principes, tels que celui-ci : le cercle est la figure la plus parfaite, ou bien le repos est plus parfait que le mouvement et l'action, principes d'où l'on tire les conséquences les plus fausses.

Enfin l'idéalisme finit par ne plus reconnaître que les réalités vraies ou supposées qui échappent à l'observation, et par nier complétement la réalité des choses observables ; c'est le dernier degré où puisse arriver l'idéalisme.

Or l'histoire atteste que ce degré a été atteint.

Aristote est le plus célèbre représentant de la philosophie expérimentale, et Platon n'a pas moins de célébrité comme représentant de la philosophie idéaliste. Aristote n'admet en général de réalités que celles qui tombent sous les sens. Il ne reconnaît de facultés intellectuelles que les sens et celles qui élaborent les données des sens, ou bien les imitent et les ajoutent. S'il parle de l'intelligence et de Dieu, deux êtres qui seraient tout à fait invisibles, il n'introduit pas pour cela dans sa théorie des facultés spéciales qui nous fassent connaître ces réalités ; il ne pose l'existence de ces êtres que par nécessité et comme des hypothèses, attendu qu'elles n'ont jamais été perçues par les seuls moyens légitimes de connaître qui existent dans l'homme pour Aristote. Reconnaissant des mouve-

ments, des sentiments, des intentions dans l'individu vivant, et ne pouvant les expliquer par la nature du corps, la seule chose connue d'une manière positive, il admet l'âme, et peut-être l'intelligence, comme moyens d'expliquer ce qui est. De même l'ordre et l'harmonie du monde le forcent à reconnaître l'existence d'un être invisible en dehors du monde et planant au-dessus du monde; mais cette intelligence et ce Dieu n'ont jamais été l'objet d'une perception sensible; ils ne nous sont donc connus, suivant Aristote, par aucune de nos facultés perceptives (1).

Au contraire, Platon, en admettant l'existence des essences suprasensibles et en général de l'invisible, reconnaît l'existence d'une faculté qui nous donne la connaissance de ces objets, faculté qui est permanente et tient à la nature de notre esprit. Dès lors le philosophe peut s'appliquer à en recueillir les données et à en constater les lois.

On voit que si Platon et Aristote semblent s'accorder à admettre certains éléments du monde invisible, il y a néanmoins entre eux une différence infinie. Leurs partisans marchent dans deux voix bien différentes.

Nous voulons savoir dans laquelle de ces deux voies

---

(1) Sans doute on peut entendre tout autrement les doctrines d'Aristote sur l'origine de nos connaissances, mais on ne peut nier que ses prétendus partisans ne l'aient représenté comme le fondateur de la philosophie de l'expérience exclusive; et pour qu'on admît que les hommes du moyen âge, en proclamant l'existence des vérités rationnelles et celle de l'invisible, ont pris Aristote pour guide, il faudrait qu'il fût démontré qu'ils ont puisé leurs doctrines sur ce point dans les ouvrages d'Aristote et qu'ils les ont mieux compris que ne l'avaient fait ses commentateurs ordinaires.

étaient entrés les philosophes de l'époque que nous avons indiquée.

Pour résoudre la question, il faut connaître les systèmes de cette époque, connaissance qui demande une étude longue et sérieuse, et que nous n'entreprenons pas sans nous méfier grandement de nos forces.

Avant d'en faire l'exposition, nous ferons connaître les antécédents immédiats de la philosophie du moyen âge, ou plutôt les matériaux qui étaient alors entre les mains des hommes de la science.

Nous partagerons donc cette recherche en deux parties :

1° L'une indiquera les ouvrages qui servirent aux études et à l'enseignement philosophiques au commencement du moyen âge ;

2° L'autre partie contiendra l'exposition des diverses espèces de doctrines philosophiques qui se sont produites pendant l'époque dont nous avons indiqué la durée.

PREMIÈRE PARTIE.

INDICATION DES OUVRAGES QUI SERVIRENT D'OBJET AUX ÉTUDES ET A L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUES A LA PREMIÈRE ÉPOQUE DU MOYEN AGE.

Toute étude nouvelle qui s'établit chez une nation, doit, pour réussir, s'aider des acquisitions qui ont été faites par les générations antérieures et par ceux des contemporains qui ont devancé les autres dans la carrière qu'il s'agit de parcourir; et la plus insensée des entreprises serait celle d'un homme ou d'un peuple qui voudrait refaire à lui seul toutes les découvertes qui n'ont pu être obtenues que par les travaux opiniâtres de ses prédécesseurs, soutenus pendant plusieurs siècles et toujours favorisés dans un temps ou dans un autre par quelques circonstances heureuses qu'il ne dépend pas de l'homme de faire naître.

Aussi, les hommes du moyen âge, dans leurs efforts pour restaurer les sciences et les lettres, ont-ils voulu principalement s'appuyer sur les travaux des anciens, qu'ils respectaient presque à l'égal de l'autorité religieuse. Mais que connaissaient-ils de ces travaux, et comment les comprenaient-ils? On sait combien était exiguë leur bibliothèque philosophique. Les originaux leur étaient en général inconnus. Le Timée de Platon et la Logique d'Aristote traduits en latin, sont les plus avérés des monuments de l'ancienne philosophie qu'ils eussent entre les mains, et encore des

six traités qui composent la Logique d'Aristote faut-il retrancher les quatre derniers, les analytiques, les topiques et le traité des arguments sophistiques, dont ils ne connaissaient guère que les titres. Les intermédiaires de la science antique étaient Porphyre, saint Augustin, Martianus-Capella, Cassiodore et surtout Boèce (1).

Le platonisme, qui n'est pas dans le Timée, l'aristotélisme, qui n'est pas dans l'Organon, n'étaient connus que bien confusément par fragments, par allusions, par citations dans les paraphrases et les expositions incomplètes des commentaires sans génie des derniers temps (2). Cependant on pouvait tirer parti de ces matériaux, et ils n'ont pas été sans doute dépourvus de toute influence.

Pour bien comprendre et pour apprécier les productions philosophiques du moyen âge, il importe de se faire une idée exacte des ouvrages qui étaient l'objet spécial des études et de l'enseignement à cette époque, ainsi que des autres ressources dont on pouvait profiter.

L'école d'Alexandrie avait adopté, comme préparation aux spéculations philosophiques, l'étude de l'Organon d'Aristote, c'est-à-dire le traité des catégories, l'herménéia, les deux analytiques, les topiques et le traité des arguments sophistiques. On regardait avec assez de raison l'étude de ces ouvrages comme des préliminaires à peu près indispensables à la philoso-

---

(1) Aristotelis enim duos tantum, prædicamentorum scilicet et Peri ermenias libros usus adhuc latinorum cognovit. *Dialect.* d'Abélard, p. 228.

(2) *V.* Œuv. inéd. d'Abélard, et Ch. de Rémusat, *Abélard*, 1er vol.

phie de Platon. On s'était beaucoup occupé de ces travaux préliminaires du stagirite, et Porphyre, le chef de l'école d'Alexandrie à son époque, avait fait un traité pour exposer avec un soin tout spécial la théorie du genre, de l'espèce, de la différence, du propre et de l'accident, points de vue que l'on rencontre dans tous les individus, qui sont communs à tous, qui sont en quelque sorte universels et que pour cette raison on a depuis appelés les cinq universaux.

Ce furent là les ouvrages que maintint ou introduisit dans les écoles du moyen âge l'autorité civile ou religieuse, après en avoir exclu la philosophie proprement dite. Ni l'idée ni le nom de la métaphysique ne se trouvent dans le programme de l'enseignement de cette époque ; et si le mot se trouve cité par certains auteurs, ce n'est que pour désigner une science d'une autre époque et dont l'objet n'a pas été rétabli. Non-seulement on commençait par ces études, mais on les continuait très-longtemps et presque jamais on ne les dépassait. Les esprits fortement attachés à des ouvrages qui les avaient initiés à la science y revenaient toujours, et par moment l'introduction de Porphyre a semblé le seul ouvrage que l'on eût à étudier. Aussi un contemporain d'Abélard disait avec esprit : « Il est bon de commencer par là, mais à condition de n'y point consumer son âge et que ce livre ne soit pas l'entrée des ténèbres. Cinq mots à apprendre ne valent pas qu'on y use toute une vie, et il faut qu'une introduction conduise à quelque chose. » (Jean Saresb., lib. 2, c. 16.)

Traité des catégories.

Lorsqu'on apprend qu'Aristote a fait un traité de la démonstration, où il s'occupe des raisonnements qui sont des séries de propositions; un traité (περὶ ἑρμηνείας) où il définit la proposition, constate les diverses espèces de propositions et recherche les rapports qu'elles soutiennent entre elles; lorsqu'on apprend aussi qu'il avait fait un traité des catégories, où il parle des mots considérés sans liaison entre eux, on croit pouvoir dire d'avance ce qu'est le traité des catégories. Comme dans les autres traités que nous venons d'indiquer, les mots sont liés entre eux, la gradation et la rigueur logique semblent demander que dans cet ouvrage Aristote considère les mots en eux-mêmes sans liaison et selon la signification de chacun d'eux, peut-être même selon leur forme matérielle. A ce point de vue, il pourra remarquer que parmi les mots ainsi considérés il y en a qui signifient un objet subsistant en soi, comme le Soleil, Platon, Bucéphale, etc.; que d'autres expriment des choses qui ne peuvent exister en soi et qui ont besoin d'un autre objet pour qu'elles puissent y résider, telle est la blancheur ou blanc, la grandeur ou grand, la relation ou relatif, etc.; que parmi ces derniers il y a beaucoup de sous-divisions à faire. Il pourra ensuite prendre séparément chacune de ces choses et en faire l'objet d'une étude spéciale. Il pourrait même, considérant les mots dans leurs formes matérielles, distinguer le nom du verbe, la préposition de l'adverbe, etc... Dans toutes ces études il ne serait point question de

la proposition que les mots peuvent former en s'unissant entre eux, ni des rôles qu'ils peuvent y jouer pour l'expression des jugements et des raisonnements. Cette opinion serait raisonnable et cette présomption serait légitime, mais elle ne nous paraît pas cependant conforme à la vérité. L'auteur y parle bien des mots considérés sous deux points de vue (*τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκῆν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς*), selon qu'ils sont liés entre eux : *l'homme court*, *l'homme triomphe ;* et selon qu'ils n'ont aucune liaison entre eux, *homme*, *bœuf*, *court*, *triomphe*. Mais comme si cette division n'était pas assez nette, Aristote ne s'y tient pas avec fermeté et il s'écarte de ce premier plan, s'il a jamais été le sien. Une partie du chap. 2 traite des choses selon qu'elles sont substances ou attributs. Dès qu'il parle des sujets et des attributs, termes tout à fait relatifs à la proposition et qui n'ont de sens que par rapport à la proposition, Aristote a eu un grand tort, c'est de ne pas avoir défini préalablement la proposition et de n'avoir pas montré immédiatement les diverses espèces d'attributs dans la proposition ; car on ne peut avoir une idée nette des parties d'un tout qu'en les mettant en face du tout. Quant à nous, lorsque nous voudrons faire connaître les diverses espèces d'attributs, nous nous croyons obligés d'énoncer les propositions dont ces attributs feront partie. Il y a donc pour nous nécessité de nous faire du traité des catégories une autre idée que celle que nous avions d'abord conçue. Dans le chap. 4, Aristote dit bien que les mots, quand ils sont pris isolément, expriment chacun l'une des choses suivantes : ou substance, ou quantité, ou qualité, ou relation, ou lieu, ou temps,

ou situation, ou état, ou action, ou enfin passion ; mais ceci ne doit s'entendre que des mots qui sont attributs. S'il parlait de tous les mots de la langue qu'il prendrait isolément, comme on les trouve dans un dictionnaire, son énumération serait par trop incomplète ; elle ne comprendrait pas les adjectifs déterminatifs, les articles, un grand nombre de prépositions, sans parler des mots d'une nature mixte ou composée. Il nous semble donc que dans tout cela Aristote n'a voulu parler que des attributs, et que dans son traité des catégories il s'occupe des catégories, c'est-à-dire des attributs. Il a voulu rechercher quels sont les mots qui peuvent servir d'atributs, les classer d'après leur signification et faire une étude spéciale de chacun d'eux.

Les mots qui peuvent être des attributs sont les suivants :

1° Ceux qui expriment une essence ou substance seconde, exemple : Socrate est *homme ;*

2° La quantité, exemple : Cette baguette est *longue de trois coudées ;*

3° La qualité, exemple : Ce fruit est *bon*, ce vase est *blanc ;*

4° La relation, exemple : Cette longueur est *moindre* que telle autre, ce bien est *supérieur* à tel autre ;

5° Le lieu, exemple : La colonne est *située dans la place publique ;*

6° Le temps, exemple : Cet événement s'est *passé hier*, *l'an dernier ;*

7° L'attitude ou la situation, exemple : Socrate était *couché ;*

8° Un des états habituels du sujet, exemple : Le guerrier était *armé*, l'ennemi était *endormi* ou *éveillé ;*

9° L'état d'agent, exemple : Le maître frappait l'esclave ;

10° L'état de patient, exemple : L'esclave supportait les coups du maître ;

Il faut bien noter que ce sont les substances secondes qui peuvent être attributs. C'est pour cela que dans le chap. 5, Aristote a soin de les distinguer des substances premières.

En bornant l'objet de cette énumération aux divers sens de ces attributs, nous ne savons pas d'abord si cette énumération est complète ; car Aristote n'a pas, comme on le fait d'après la méthode moderne, renfermé son sujet dans un cercle dont les limites soient visibles pour tout le monde et dans lequel on puisse opérer des divisions exactes. Pour atteindre le même but, nous dirions aujourd'hui, par exemple, que toute proposition exprime l'une des deux pensées suivantes :

Ou bien qu'un individu est dans une espèce, une espèce dans un genre ;

Ou bien qu'une qualité est dans un sujet, une modification dans une substance ; exemple : Pierre est homme, les hommes sont animaux ;

Le soleil est brillant, le père est aimé.

Nous conclurions de là que les attributs expriment des classes et par conséquent des essences ; puis des qualités, des manières d'être de la substance.

Nous diviserions les manières d'être en qualités permanentes ou proprement dites et en qualités accidentelles.

Les manières d'être accidentelles sont absolues, comme endormi, éveillé, armé, désarmé ; ou rela-

tives, comme battant, battu, placé près d'un objet antérieur, postérieur à une époque, à une date.

En bornant cette énumération des significations des mots à ceux qui sont attributs, nous sommes d'accord avec ce que dit Aristote lui-même dans le septième livre de sa Métaphysique que ne connaissaient pas les hommes du moyen âge avant le douzième siècle, mais dont nous pouvons nous servir pour découvrir quelle était la pensée d'Aristote. Dans ce septième livre, chap. 1er, Aristote distingue la substance ou l'individu, de l'essence ou la substance seconde, comme humanité, animalité. Faisant allusion à l'opinion de ceux qui, contrairement à la sienne, considéraient ces essences comme des êtres, il dit : « Si ce sont là des êtres, à plus forte raison ce qui marche est un être, ainsi que ce qui est assis et ce qui se porte bien. » Ainsi, d'un côté, il place la substance, et de l'autre, l'essence, la qualité, la quantité avec tous les autres attributs.

Les commentateurs prétendent qu'il a implicitement divisé les mots en deux autres grandes classes, selon qu'ils expriment des substances ou des accidents ; des choses qui subsistent en soi, et des choses qui ne subsistent pas en soi. Rien ne s'oppose à ce qu'il ait fait cette division, pourvu qu'elle ne soit pas considérée comme la division qui fait le fond de son traité.

Voici à quelle occasion cette division a été faite. Dans le chap. 2, il expose que le rapport de l'attribut au sujet peut être de quatre espèces.

« Les choses peuvent se dire d'un sujet sans être cependant dans aucun sujet : par exemple, homme se dit d'un sujet, lequel est un homme quelconque, et homme n'est cependant dans aucun sujet.

» D'autres choses peuvent être dans un sujet et ne se dire cependant d'aucun sujet; et je dis d'une chose qu'elle est dans un sujet, lorsque, sans y être comme partie de ce sujet, elle ne saurait toutefois exister indépendamment de lui. Je prends pour exemple la grammaire..... De même la blancheur.

» Certaines choses peuvent à la fois se dire d'un sujet et être dans un sujet : la science, par exemple, est dans un sujet qui est l'intelligence humaine, et en même temps elle se dit d'un sujet qui peut être la grammaire.

» Certaines choses enfin ne peuvent ni être dans un sujet, ni se dire d'un sujet : par exemple, un homme, un cheval, toutes choses qui ne sont dans aucun sujet et ne se disent d'aucun sujet. »

Il faut remarquer que dans notre langage actuel, nous emploierions le mot objet au lieu du mot sujet dans les phrases que nous citons d'Aristote.

En résumé, il y a donc deux espèces de choses qui ne peuvent servir d'attributs, savoir : les substances premières, qui sont toujours individuelles, et les accidents individuels; on voit qu'ici comme dans les autres parties de l'ouvrage, Aristote s'occupe des attributs.

Introduction aux catégories par Porphyre.

La nature du traité des catégories étant ainsi déterminée, on comprendra facilement la naissance et l'utilité de l'introduction que fit Porphyre à cet ouvrage. Il résulte du traité des catégories, que l'attribut des propositions les plus importantes est une essence, une classe; mais la classe peut être un genre ou une espèce; or il y a des genres inférieurs, des genres

supérieurs, des genres suprêmes ou généralissimes; il y a des espèces supérieures et des espèces inférieures, et les plus inférieures possible, en un mot spécialissimes. Il faut donc présenter l'échelle des genres et des espèces. Dans l'individu il y a des caractères essentiels et indispensables, d'autres qui sont seulement constants et propres. Le genre et l'espèce sont fondés sur un caractère essentiel à l'individu, caractère que l'on oppose aux accidents dans le même individu. Ce caractère essentiel, sans lequel l'individu perd sa nature et son nom, comme la raison dans l'homme, était appelé *différence spécifique*. Le caractère propre à l'individu est commun à tous les individus semblables et à eux seulement, caractère dont la perte n'entraîne pas le changement de nature dans l'individu, comme la faculté de rire pour l'homme, s'appelait le *propre*. Porphyre avait donc à traiter, pour faciliter l'étude des catégories, de la différence spécifique, du propre et de l'accident, et en outre des genres et des espèces et des accidents. De là l'introduction que fit Porphyre au traité des catégories.

Porphyre indique lui-même la nature et le but de son ouvrage.

§ 1. « Comme il est nécessaire, Chrysaore, pour apprendre la doctrine des catégories, telle que l'a faite Aristote, de savoir ce que c'est que le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident, et comme cette connaissance n'importe pas moins pour donner les définitions, et en général pour bien comprendre tout ce qui concerne la division et la démonstration, théories qui sont aussi fort utiles. § 2. Je t'en ferai un exposé concis, et je tâcherai, en peu de mots et par

manière d'introduction, de résumer ce qu'ont dit nos devanciers, en ayant soin de m'abstenir de recherches trop profondes, et en ne touchant même qu'avec une certaine mesure à celles qui sont plus simples.

§ 3. Et d'abord, en ce qui regarde les genres et les espèces, j'éviterai de rechercher s'ils existent en eux-mêmes ou s'ils n'existent que dans les pures notions de l'esprit; et en admettant qu'ils existent par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels, et enfin s'ils sont séparés ou s'ils n'existent que dans les choses sensibles et en sont composés. C'est là une question très-profonde, et qui exigerait une étude différente de celle-ci et plus étendue. § 4. Je me bornerai donc à t'exposer ici ce que les anciens, et, parmi eux, les Péripatéticiens surtout, ont dit de mieux pour la logique, sur ce dernier point et sur ceux que nous avons indiqués. »

Cet ouvrage n'exposait donc pas une doctrine nouvelle, il ne faisait que mettre en relief une partie de la science logique d'Aristote répandue dans ses divers traités de logique et particulièrement dans le traité des Topiques, liv. I, ch. IV, 101, B. 11.

Appréciation du traité de Porphyre.

Nous avons besoin d'apprécier, au moins à notre point de vue, la valeur des idées de Porphyre, sous peine de nous laisser entraîner à ses erreurs et de ne pouvoir juger du mérite des applications qui s'ensuivront. Reprenons les idées que nous exposions tout à l'heure.

Pour peu que l'on veuille examiner les individus de

la création et en approfondir la nature, on reconnaît facilement en eux un fond d'être invariable qui ne peut être altéré sans qu'ils perdent leur nature spéciale et le nom qu'ils ont dans la langue; tel est le caractère de l'humanité dans l'homme; ce fond de l'être invariable existe dans plusieurs individus et nous autorise à faire une collection des individus dans lesquels il se trouve. Partout où nous reconnaissons le caractère de l'humanité, nous reconnaissons qu'il existe un homme, et nous formons, de tous les hommes ainsi définis, une collection naturelle d'individus que nous appelons l'espèce humaine. Nous agissons de la même manière pour constituer les autres espèces, et le fond sur lequel nous nous appuyons pour réunir ainsi les individus est véritablement l'essence. En union avec cette essence, se trouve un autre élément, séparable ou non séparable (l'un ou l'autre est ici indifférent), qui est commun à toute l'espèce et à la seule espèce; telle est la faculté de rire pour l'homme; c'est ce qu'on appelle le propre, qui diffère de l'essence en ce que son absence ne fait pas disparaître la nature de l'individu. Avec l'essence et le propre subsistent encore d'autres éléments, d'autres manières d'être, qui varient d'un individu à l'autre et qui sont appelées les accidents.

Nous admettons toutes ces distinctions; ce n'est pas que nous croyions que dans chaque individu il existe des éléments séparés ou séparables correspondant à chacune de ces idées; mais ces distinctions nous paraissent fondées sur la nature des choses en tant que distinctions, c'est-à-dire en tant que vues de l'esprit. Dans un individu, l'essence, le propre, peuvent être consi-

dérés comme des éléments logiques de cet individu, et ils sont par eux-mêmes individuels, subsistant dans l'individu. Ce fond de l'être, qui nous apparaît d'abord comme simple ou du moins comme indécomposé, va se partager en divers éléments. Si nous comparons les hommes avec d'autres êtres qui vivent et jouissent de la sensibilité, sans s'élever plus haut dans l'échelle de la vie morale, nous reconnaissons qu'il existe en eux quelque chose du fond commun que nous avons d'abord appelé un peu précipitamment l'*humanité*. Cette partie du fond commun que nous en détachons pour le reporter dans des êtres inférieurs, c'est l'animalité, et il reste à l'espèce humaine pour caractère essentiel un ensemble de facultés et de capacités supérieures, auquel nous avons donné le nom de *raison*. Nous reconnaissons donc qu'il existe des êtres qui possèdent une animalité, sinon semblable, au moins analogue, à la nôtre, et nous réunissons sous une même dénomination, savoir : les animaux, les hommes et tous les êtres vivants. Les animaux forment plusieurs espèces autres que l'espèce humaine, telles que les chevaux, les moutons, les lions, etc. La collection plus compréhensive que l'espèce et qui réunit toutes les espèces qui ont un fond commun est ce qu'on appelle le genre. De même que nous avons réuni plusieurs espèces en un genre, nous réunissons plusieurs genres en un genre supérieur que nous appelons famille, et ainsi de suite pour d'autres genres d'un troisième, d'un quatrième, etc., degré. Pour abréger le discours, nous désignerons par les expressions genre et espèce toutes les collections possibles faites avec les individus de la création ou avec des êtres fictifs.

Complexité de la question des universaux. — Dans le travail que nous venons d'indiquer il y a deux espèces de faits psychologiques, savoir les conceptions proprement dites des caractères individuels, qui sont le fond des genres et des espèces, et puis les généralisations de ces caractères d'abord individuels. Les premières sont les conceptions des essences, du propre et de l'accident; les essences, au reste, sont ou spécifiques ou génériques, et même ces dernières sont génériques du premier, du deuxième, du troisième, etc., degré; mais ce sont toujours des conceptions ayant un objet individuel, soit réel, soit fictif. Les généralisations sont des actes de l'esprit qui étendent les conceptions dont nous venons de parler à un nombre plus ou moins grand d'individus. En effet, parmi les éléments logiques des individus, les essences sont susceptibles d'être généralisées, c'est-à-dire d'être appliquées à plusieurs substances ou sujets; mais elles ne cessent pas d'avoir une nature spéciale, parce qu'elles sont appliquées à plusieurs individus : il ne faut pas confondre l'acte qui transporte les conceptions à plusieurs individus avec les conceptions elles-mêmes. Malheur au système qui confondrait dans ses théories des choses si différentes! il brouillerait tout dans ses classifications et ne pourrait que s'égarer et égarer les autres.

Telle est cependant la confusion qu'a faite Porphyre dans son introduction aux catégories d'Aristote. Aussi quel embarras! quelles épaisses ténèbres ne rencontrons-nous pas dans les opinions de ceux qui ont marché sur ses traces! Boèce et les auteurs qui l'ont suivi ont voulu, contre l'avis de Porphyre, à

leurs risques et périls, rechercher non-seulement si les éléments logiques des individus existaient en eux-mêmes, mais encore les genres et les espèces considérés comme des généralités; et en trouvant que les éléments logiques pouvaient fort bien exister, ils se sont demandé si les généralisations existaient aussi de la même manière. Ils n'ont fait aucune distinction entre des éléments si divers.

Quant à nous, pour nous rendre compte de leurs opinions et les apprécier, nous scinderons toujours la question complexe dite des universaux en deux questions partielles : celle des éléments logiques individuels, et celle des généralisations, des genres et des espèces proprement dits.

Nous distinguerons de plus, avec grand soin, de ces deux questions, la question véritable de l'idéalisme qui porte, non pas sur les genres et les espèces généralisés dans le monde actuel, mais sur l'origine, sur le principe, sur la raison d'être des genres et des espèces, et qui nous transporte dans un monde suprasensible.

Examen des trois questions posées par Porphyre, sur les genres et les espèces.

Il est encore une autre source féconde d'erreurs créée par Porphyre, que nous voulons signaler, c'est la position des trois questions qu'il a élevées ou rappelées d'une manière malheureuse sur les genres et les espèces : « Et d'abord, en ce qui regarde les » genres et les espèces, j'éviterai, dit-il, de recher- » cher s'ils existent en eux-mêmes, ou s'ils n'existent

» que dans les pures notions de l'esprit ; et en admet-
» tant qu'ils existent par eux-mêmes, s'ils sont corpo-
» rels ou incorporels ; et enfin s'ils sont séparés ou
» s'ils n'existent que dans les choses sensibles et en
» sont composés. »

Je dis que les trois questions, posées ainsi, sont, pour les esprits ardents et imprudents du moyen âge, une tentation qui leur est présentée, un piége qui leur est tendu et dans lequel ils n'ont que trop donné. En effet, les mots genre et espèce, pris ici dans le sens le plus vague, sans aucune détermination, ou si l'on veut, avec des déterminations diverses et opposées, peuvent avoir trois sens différents. Ces mots peuvent désigner : 1° les caractères génériques et spécifiques des individus ; 2° les conceptions que nous avons de ces caractères ; 3° l'origine ou le principe suprasensible de ces caractères communs à plusieurs individus du monde actuel ; et selon qu'on prendra ces mots dans un sens ou dans l'autre, on pourra et l'on devra répondre oui ou non à la même question. Or poser une suite de questions sur un sujet qui a ainsi plusieurs sens avant d'avoir déterminé ce sujet lui-même, avant d'avoir précisé le sens des mots qui l'expriment, provoquer des solutions de la part d'esprits qui ne peuvent encore connaître la vraie méthode à suivre dans la solution d'un problème, c'est précipiter ces esprits dans une foule d'erreurs. La question roule-t-elle sur les caractères génériques et spécifiques ? Il est facile de constater que de fait ces caractères n'existent pas eux-mêmes sans les substances dont ils sont les caractères. A-t-on voulu parler des faits psychologiques, des conceptions que nous

avons de ces caractères? Il n'y a pas là non plus d'existences séparées. Dans ces deux premières hypothèses, les autres questions doivent être supprimées, puisqu'elles ne sont faites que pour les choses qui subsistent par elles-mêmes. Parle-t-on des principes des genres et des espèces, de l'origine des ressemblances génériques et spécifiques que nous rencontrons entre les individus de ce monde? Il s'agit alors des types primitifs, des exemplaires invariables des choses réalisées. Si l'on conçoit les principes de cette manière, le modèle étant nécessairement séparé de ses copies, les genres et les espèces existent par eux-mêmes, ils ne sont pas corporels et ils n'existent pas dans les choses sensibles. Les termes principaux de la question une fois définis, il y a si peu de difficulté à répondre à ces trois questions, que l'on y répond sans le savoir en faisant la définition de ces termes principaux ; les trois réponses sont impliquées dans la définition, et elles y sont aperçues par toutes les intelligences. Les questions sont plus que faciles à résoudre quand on sait de quoi l'on parle ; elles sont plus que difficiles quand on ne sait pas de quoi il s'agit.

En résumé, ce ne sont ni Aristote ni Porphyre qui ont entraîné les hommes du moyen âge à tenter la connaissance du monde réel, soit physique, soit métaphysique, par des procédés purement logiques ; ce ne sont pas eux qui ont provoqué la naissance de la dialectique ou du faux naturalisme du moyen âge; mais du moins Porphyre a bien mal préparé les voies à ceux qui voudraient par ses indications atteindre la connaissance des genres et des espèces hors de notre esprit.

Boèce.

Boèce, qui vient commenter l'ouvrage de Porphyre, par conséquent entrer dans ses intentions et les développer avec le plus de clarté possible, Boèce ne pouvait non plus faire autre chose que de la logique, et il devait rejeter toute œuvre de métaphysique. Il ne devait parler des hautes théories de Platon et d'Aristote sur les genres et les espèces que pour les exclure de son domaine et s'interdire à leur égard toute discussion sur leur nature ; mais par un excès de zèle de commentateur, s'autorisant de ce que son auteur avait mentionné les opinions d'Aristote et de Platon sur la nature des genres et des espèces eux-mêmes, Boèce est bien aise de donner quelques explications sur les solutions que l'on pourrait trouver à ces problèmes (1). Mais Boèce ne comprend pas les questions posées dans leur vrai sens, et par conséquent

---

(1) Servat igitur introductionis modum doctissima parcitas disputandi, ut ingredientium viam ad obscurissimas rerum caligines aliquo quasi doctrinæ suæ lumine temperaret. Dicit enim apud antiquos altâ et magnificâ quæstione disserta, quæ ipse nunc parcè breviter composuit, quid autem de his à priscis philosophiæ tractatoribus dissertum est, breviter ipse tangit et præterit. Tùm Fabius : Quid illud, inquit, est? Et ego : hoc, inquam, quòd ait se omninò prætermittere, genera ipsa et species, utrùm verè subsistant, an intellectu solo et mente teneantur; an corporalia ista sint an incorporalia; et utrum separata, in ipsis sensibilibus juncta. De his sese, quoniam alta esset disputatio, tacere promisit; nos autem, *adhibito moderationis fræno*, mediocriter unumquodque tangamus (*Boeth. opp.*, p. 8, 1er *comment.*)

.... Quas licet quæstiones arduum sit, ipso interim Porphyrio renuente, dissolvere, tamen aggrediar, ità ut nec anxium lectoris animum relinquam, nec ipse in his quæ sunt præter muneris suscepti seriem sunt, tempus operamque consumam. (*Id.* p. 54, 2e *comment.*)

il ne saurait les bien résoudre. Platon ayant reconnu dans un grand nombre d'individus des caractères semblables, recherche l'origine de cette ressemblance; il pense qu'elle tient à un seul et même principe, comme en voyant un grand nombre de forces provenant de divers points de départ se diriger constamment vers un même but, nous en concluons que ces forces obéissent à une même intelligence et qu'elles sont sous le pouvoir de la même main. Pour Platon, rechercher quelle est la nature des genres, c'est rechercher quel est le principe des ressemblances dans les collections d'individus appelés vulgairement les genres. Par conséquent, il est évident que la cause de ces ressemblances n'est point corporelle et qu'elle ne peut être absorbée dans l'un des individus du genre, ni résider dans cet individu comme partie intégrante. Dans la question posée par l'idéalisme, il s'agit donc de trouver dans le monde invisible les raisons *particulières* des réalités particulières du monde visible. Pour comprendre le sens de ce problème, il faut sentir soi-même le besoin de le poser et y être amené par ses propres recherches. Sans cette préparation il ne suffirait pas, pour le comprendre, d'entendre l'énoncé du problème, ni même l'énoncé de la solution qu'il appelle. En général, nous ne comprenons dans les discours d'autrui que ce que nous en savons d'avance; le discours qui frappe notre oreille ne peut réveiller que les idées qui étaient déjà en nous; or celui qui rapporte tous les effets de la création à Dieu sans le considérer sous des points de vue particuliers correspondants aux réalités particulières, ne comprendra point le problème posé et résolu par Platon.

Pour Boèce, s'il était profondément chrétien, Dieu était la cause unique, invariable dans sa forme comme dans sa nature, de tous les événements et de toutes les choses, et il n'avait pas besoin d'avoir plusieurs faces pour remplir plusieurs fonctions. Boèce ne pouvait donc, pour des réalités déterminées, rechercher en Dieu des raisons correspondantes et déterminées. C'est ainsi que des esprits bien pénétrés de la toute-puissance de Dieu ne comprennent pas ce que sont des causes secondes, ni des moyens d'action déterminés en Dieu. Boèce s'imagina qu'il s'agissait de ces conceptions partielles de l'individu indiquées par Aristote et par Porphyre, et répondit en conséquence. Il n'examina point la question sous le point de vue métaphysique ou idéaliste : c'est là un premier fait bien constaté.

Maintenant, venant au point de vue de la nature des choses actuelles, au point de vue naturaliste, comment envisage-t-il la question ainsi restreinte dans la formation des notions de genres et d'espèces ? Il y a, comme nous l'avons dit, deux sortes d'éléments bien distincts : les conceptions partielles, fondement des genres et des espèces, et l'extension plus ou moins grande que nous donnons à ces conceptions, qui par elles-mêmes sont individuelles. Boèce a-t-il bien distingué ces deux espèces d'éléments du travail général de la classification ? Non, sans doute, et c'est pour cela qu'il paraît souvent être en contradiction avec lui-même ; néanmoins il nous sera assez facile de les distinguer dans sa pensée à travers ses discours un peu embarrassés. Nous verrons qu'il est réaliste à l'égard de l'objet des conceptions partielles de l'individu indi-

quées par Porphyre, et il est conceptualiste relativement à la généralisation de ces conceptions. Écoutons-le expliquer comment Porphyre fut conduit à faire son *Traité des cinq universaux*. Porphyre considéra que dans tout objet il y a certains éléments qui sont naturellement primitifs desquels découlent comme d'une source toutes les autres parties de l'objet. Ces éléments subsistent par *eux-mêmes* et *portent le nom de genres*. La substance et l'accident épuisent tout l'être, et par conséquent comprennent les genres, les espèces; mais comme ce sont les genres qui *existent par eux-mêmes*, ayant sous eux comme subordonnées les espèces avec les différences spécifiques et les caractères propres, il résolut de s'occuper principalement du genre, de l'espèce, de la différence et du propre. La raison qui l'engagea à dire quelque chose de l'accident, c'est qu'il ne doit pas être mentionné dans la définition, et que pour l'en exclure il faut le connaître (1).

Écoutons-le aussi (2) lorsqu'il parle de la question

---

(1) Videns enim Porphyrius quòd in omnibus rebus essent quædam prima naturâ et omnia velut ex aliquo fonte manarent et illa quæ prima essent et subsistentia esse et generis vocabulo nuncupari..... Speculatus igitur Porphyrius in his duabus rebus, id est accidenti et substantia, genera, species, propria, differentiasque versari, et quod ipsa per se sint genera, subjectis et subjacentibus speciebus quæ differentiis et propriis insignitæ sint, statuit principaliter de genere, de specie, differentiâ propriisque tractare. (*Boeth.*, 1er *comment.*, p. 1 et 2.)

.... Et quoniam tractatus hic in definitionibus proderit, si quis autem in definitione ponat accidens, cum non recte definire manifestum est, statuit pauca de accidentibus prælibare. (*Idem.*, *ibid.*)

(2) ..... Hinc igitur ducta intelligentia, velut jam sensibilium cognitione roborata, sublimiori sese intellectu considerationis extollit, et jam ipsam speciem hominis, quæ sub animali est posita et singulos homines continet,

elle-même soulevée par Porphyre. « Les sens perçoivent les qualités sensibles des corps, et à la suite de l'exercice des sens, la raison s'éveille à son tour et s'élève à des connaissances plus hautes : fortifiée par les acquisitions des sens, elle saisit l'essence humanité qui est cachée sous l'essence animalité et dont elle avait déjà perçu les émanations corporelles dans les individus humains qu'elle avait connus... L'homme a donc deux facultés, celle de comprendre ce qui est et

---

suspicatur, et illud incorporeum intelligit cujus ante particulas corporales in singulis hominibus et intelligendis assumpserat. Nam hominem quidem illum specialem qui nos omnes intra sui nominis ambitum coercet, non est dicere corporalem, quippe quem solâ mente intelligentiâque concipimus. Sic igitur mens rerum innixa primordiis, altiori atque incorporali intelligentiâ sublimatur. Hinc ergo animus non solùm per sensibilia res incorporales intelligendi est artifex, sed etiam fingendi sibi atque etiam mentiendi. Indè enim ex formâ equi et hominis falsam centaurorum speciem sub ipsâ intelligentiâ comparavit. Has igitur mentis considerationes quæ à rerum sensu ad intelligentiam perfectè vel *intelliguntur*, vel certè *finguntur*, φαντασίας Græci dicunt, à nobis visa nominari poterunt. Ità nunc ergò de generibus et cæteris, quærunt utrùm hæc verè subsistentia et quodam modo essentia constantiaque intelligantur, ut à corporibus singulis verè atque integrè ductam hominis speciem intelligamus, an certè quâdam animi imaginatione fingantur, ut ille Horatii versus est :

> Humano capiti cervicem pictor equinam
> Jungere si velit.....;

quod neque est, neque esse poterit, sed sola falsaque mentis consideratione fingitur.

Nimis acuta et subtilis inquisitio atque ad rem maximè profutura; scienda enim sunt utrum verè sint. Nec esset de his disputatio consideratioque, si non sint. Sed si rerum veritatem atque integritatem perpendas, non est dubium quin vere sint. Nam cum res omnes quæ vere sunt, sine his quinque esse non possent, has ipsas quinque res vere intellectas esse non dubites. Sunt autem in rebus omnibus conglutinatæ et quodam modo conjunctæ atque compactæ. Cur enim Aristoteles de primis decem sermonibus genera rerum significantibus disputaret, vel eorum differentias propriaque colligeret et principaliter accidentibus dissereret, nisi hæc in rebus intimata et quodam modo adunata vidisset? Quod si ita est, non est dubium quin vere sint et certa animi consideratione teneantur, quod ipsius quoque Porphyrii probatur assensu. (*Boeth. opp.*, p. 8, 1er *comment.*)

celle de feindre ce qui n'est pas, et de se mentir à lui-même; la raison et l'imagination. De laquelle de ces deux facultés l'homme fait-il usage pour acquérir l'idée des genres et des espèces et des autres universaux? La question est profonde, mais d'une grande utilité, car il importe de savoir si ces universaux existent. » Puis Boèce énumère les preuves sur lesquelles il se fonde pour établir que c'est à la raison que nous devons la connaissance des universaux et de l'existence réelle de leur objet.

« Le genre, l'espèce, la différence, le propre, l'accident, existent réellement, puisque s'ils n'existaient pas, les autres choses qui en sont composées n'existeraient pas. » C'est comme s'il disait: il faut admettre l'existence des atomes, bien que nous ne les percevions pas, puisque sans les atomes les corps ne pourraient exister, et que nous sommes sûrs de l'existence de ceux-ci. « Les cinq universaux existent, mais ils existent réunis, conjoints et comme impliqués les uns dans les autres. Comment, en effet, Aristote pourrait-il traiter des termes fondamentaux qui désignent les éléments des choses, comment pourrait-il surtout discuter sur les accidents, si tous ces principes n'existaient pas dans le sein des individus, par quelque lien qu'ils soient enchaînés les uns aux autres? Si toutes ces recherches ont lieu, il ne faut donc nullement douter que ces éléments n'existent véritablement et que notre esprit ne les atteigne par quelqu'un de ses moyens de connaître. »

Cette solution est remarquable en ce qu'elle est franchement réaliste; jusqu'à présent nous n'avions que des solutions conceptualistes ou douteuses sur le même

sujet de la part d'Aristote. Il ne faut nullement s'étonner que Boèce ait ici réalisé des abstractions. De son temps les esprits étaient déjà sous l'influence de ce réalisme naturaliste qui consiste à croire que partout où il y a une idée, il y a un objet réel. Cette influence, cette propension, ne se montre-t-elle pas évidemment et immédiatement après et avant Boèce? Ne la trouve-t-on pas même chez les Alexandrins? Il y a plus: en peut-il être autrement à une époque où l'on ignore entièrement l'art d'observer, la manière de constater l'existence des faits et des réalités en général? N'est-ce pas cette tendance que l'esprit d'observation des modernes est venu combattre et corriger?

Tenons donc pour constant que Boèce est réaliste relativement aux conceptions qui servent de fondement aux universaux, etnous allons le voir persister dans son opinion lorsqu'il reviendra sur le même sujet dans son second commentaire de l'ouvrage de Porphyre (1).

---

(1) Omne quod intelligit animus, aut id quod est in rerum naturâ constitutum, intellectu concipit et sibimet ratione describit, aut id quod non est, vacuâ sibi imaginatione depingit. Ergo intellectus et cæterorum cujus cumque modi utrum ne ita intelligamus species et genera ut ea quæ sunt et quibus verum capimus intellectu, an nosmetipsos eludimus, cum ea quæ non sunt nobis cassâ imaginatione formamus? *Quod si esse quidem constiterit, et ab his quæ sunt, intellectu concipi* dixerimus, tunc alia major ac difficilior quæstio dubitationem parat, cum discernendi atque intelligendi generis ipsius naturam summa difficultas ostendit. Nam quoniam omne quod est, aut corporeum, aut incorporeum esse necesse est, genus et species in aliquo horum esse oportebat. Quali igitur erit id quod genus dicitur? Utrum ne corporeum aut incorporeum? Neque enim quid sit diligenter intenditur nisi in quo horum poni debeat, agnoscatur sed neque cum hæc soluta fuerit quæstio, omne excluditur ambiguum; subest enim aliquid, quod si incorporalia esse genus et species dicantur, obsideat intelligentiam atque detineat exsolvi postulans, utrum circa corpora ipsa subsistant, an etiam præter corpora subsistentia incorporales esse videantur. Duo quippe incorporeorum formæ sunt, ut alia præter corpora esse

« Tout ce que notre esprit conçoit se divise en deux » parts : ce qui est dans la nature des choses, ce que » nous percevons par l'intelligence et nous nous repré- » sentons par la raison ; puis ce qui n'existe pas, ce que » nous nous figurons par une vaine imagination. Per- » cevons-nous les essences des genres et des espèces, » comme des choses qui existent, de la manière que nous » percevons les choses vraies, ou bien nous faisons- » nous illusion, et, quoique ces choses n'existent pas, » leur forgeons-nous une existence pour remplir le vide » de notre imagination ? Lorsqu'il sera constaté que » ces essences existent, et lorsque nous aurons pro- » clamé que les idées que nous en avons reposent sur » des réalités, nous nous trouverons en présence d'une » question plus grande et plus difficile. Il faudra déci- » der si leur nature est corporelle ou incorporelle ; car » il y a nécessité qu'elle soit l'une ou l'autre. Si elle » est incorporelle, il faudra dire encore si elle subsiste » dans les choses corporelles ou si elle en est séparée. » Boèce, dans la suite du morceau, expose son opinion sur la nature de ces essences qu'il assimile à la nature spirituelle de la ligne, de la superficie, des nombres, etc., qui, bien qu'incorporels, sont renfermés dans les trois dimensions et ne peuvent être séparés des corps sans perdre aussitôt leur réalité.

---

possint et separata à corporibus in sua corporalitate perdûrent, ut Deus, mens, anima. Alia vero cum sint incorporea, tamen præter corpora esse non possunt, ut linea, superficies, numerus, singulæ qualitates, quas, tametsi incorporeas esse pronunciamus, quæ tribus spatiis minime distendantur, ita tamen in corporibus sunt, ut ab his divelli nequeant aut separari aut si à corporibus separatæ sint, nullo modo permaneant (*Boeth. op.*, 2e *comm.*, p. 54).

Boèce admet donc la réalité de l'objet des conceptions qui sont le fondement des universaux, il professe donc, dans son second commentaire sur ce point, la même opinion que dans le premier.

Mais comment appliquons-nous ces conceptions à un nombre d'individus plus ou moins grand? Comment formons-nous les genres et les espèces proprement dits?

Boèce n'a pas examiné ce second côté de la question dans son premier commentaire. Mais il s'en est occupé dans le second. Il proclame que c'est par une opération de notre esprit qui remarque des éléments semblables dans plusieurs individus, et ces éléments semblables sont les objets des conceptions qui servent de base aux universaux. « Lorsque les essences génériques et spécifiques des individus attirent notre attention, nous remarquons leur ressemblance; ainsi, entre plusieurs hommes qui sont différents comme individus, nous remarquons chez eux la ressemblance de l'humanité; cette ressemblance, remarquée par notre esprit et vue telle qu'elle est, devient l'espèce. La ressemblance remarquée entre plusieurs espèces, et seulement entre les espèces avec leurs individus, devient le genre (1). »

Les universaux sont donc l'œuvre de la pensée, et il ne faut entendre par espèce qu'une pensée recueillie

---

(1) « Cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt eorum similitudo colligitur, ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo; quæ similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species; quarum specierum rursus diversarum considerata similitudo, quæ nisi in ipsis speciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus. » (*Boeth. op.*, p. 56.)

en vertu d'une ressemblance de substance entre des individus qui diffèrent par le nombre; et le genre n'est qu'une pensée recueillie en vertu d'une ressemblance entre des espèces (1).

L'objet de cette ressemblance, en tant qu'il est dans les individus, est perçu par les sens; et cette ressemblance, en tant que généralité, est due à l'intelligence; et réciproquement, ce qui est perçu par les sens dans les genres et les espèces se trouve dans les individus; ce qui est l'œuvre de l'intelligence est une généralité. Que subsiste-t-il donc des universaux? Ce que nous en percevons par les sens. Que sont-ils en dehors des corps? De simples pensées (2).

« L'élément individuel et l'élément universel partent du même objet; mais l'élément universel qui est fondé par l'intelligence est d'une autre nature que l'élément individuel qui est perçu par les sens (3). »

« Les genres et les espèces qui ont l'existence sont d'une autre nature que les genres et les espèces conçus par l'intelligence. Ils sont incorporels en eux-mêmes, mais unis aux choses sensibles, ils existent dans les choses sensibles. Hors des corps, ce n'est que par

---

(1) « Cogitantur vero universalia nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine; genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine. » (*Boeth. opp.*, p. 56.)

(2) « Hæc similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis; cum in universalibus, fit intelligibilis, eodemque modo, cum sensibilis est, in singularibus permanet; cum intelligitur, fit universalis. Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem præter corpora. » (*Boeth. opp.*, p. 56.)

(3) « Singularitati et universalitati unum quidem subjectum est, sed alio modo universale est cum cogitatur, alio singulare cum sentitur. » (*Boeth. opp.*, p. 56.)

l'intelligence que nous les concevons comme existant en eux-mêmes et ne subsistant pas dans d'autres êtres (1). »

On a prétendu que Boèce, dans son premier commentaire, était plus réaliste que Platon, et que dans son second commentaire il était uniquement conceptualiste. Il ne peut être plus réaliste que Platon, puisqu'il n'a jamais traité la question métaphysique. Nous avons vu qu'il était réaliste dans le second commentaire comme dans le premier à l'égard de l'objet des conceptions partielles de l'individu énumérées par Porphyre et par Aristote. Dans le second commentaire, Boèce n'est conceptualiste que pour l'élément universel qui vient à la suite des conceptions partielles de l'individu. Ce conceptualisme ne se trouve pas dans le premier commentaire, parce que Boèce n'y a traité qu'un côté de la question.

Comme Boèce ne comprenait pas le point de vue idéaliste ou métaphysique de la question, lorsqu'il dit que Platon considérait les universaux comme des êtres séparés des corps, c'est comme s'il disait que Platon faisait de l'acte généralisateur une entité placée hors de l'esprit et d'une nature incorporelle. Tant il est vrai que la mention de l'idéalisme platonicien faite par Porphyre réussissait peu à ouvrir l'intelligence des hommes du moyen âge (2).

---

(1) « Genera et species subsistunt quidem alio modo, intelliguntur vero alio modo : et sunt incorporalia, sed sensibilibus juncta subsistunt in sensibilibus, intelliguntur vero præter corpora ut per semetipsa subsistentia, ac non in allis esse suum habentia. » (*Boeth. opp.*, p. 56.)

(2) « Plato genera et species cæteraque non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque præter corpora subsistere putat ; Aristoteles vero

Constatons ici que c'est Boèce qui, le premier de tous les auteurs que connaissaient les hommes du moyen âge, soit sorti du domaine de la logique pure pour connaître les réalités, c'est-à-dire les genres et les espèces réels, sans autre secours que les conceptions de l'esprit, d'où est née la science bâtarde appelée dans le moyen âge la *dialectique*. De plus, il doit être compté comme réaliste en dialectique, et ceci n'étonnera nullement, quand on jettera les yeux sur ses ouvrages, autres que les commentaires sur Porphyre, on y trouvera le réalisme métaphysique même exagéré. En outre, l'opinion générale dans le moyen âge le rangeait parmi les réalistes en dialectique. Dans une vieille chronique du XIIe siècle, dans l'histoire du monastère de Saint-Martin de Tournay, on lit ce qui suit en parlant d'Odon, élève de Remi d'Auxerre :

« Sciendum tamen de eodum magistro quod eamdam dialecticam non juxta quosdam modernos *in voce*, sed more *Boethii* antiquorum doctorumque *in re* discipulis legebat. » Dachery, *Spicilegium*, t. II.

Outre les ouvrages que nous venons d'analyser, et qui composaient le programme spécial de l'enseignement dans les écoles de philosophie, les hommes du moyen âge avaient à leur disposition, ou du moins pouvaient les avoir, bien d'autres restes précieux de la science des anciens. Nous indiquerons d'abord les autres traités de Boèce, tels que le *De Trinitate*, l'*Arithmétique* et deux autres morceaux dont nous

---

intelligi quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibus putat. » (*Boeth. opp.*, p. 56.)

parlerons tout à l'heure. Nous indiquerons ensuite le *Timée* tout entier dans une traduction de Chalcidius, une traduction du *Phédon* que nous trouvons dès le XIIe siècle citée par Alain de Lille, les diverses citations empruntées aux œuvres de Platon et d'Aristote et consignées dans les auteurs latins qui avaient été conservés. Nous citerons en troisième lieu les écrits de Martianus Capella, de Cassiodore, de Macrobe, et surtout les œuvres de saint Augustin, qui avait connu tous les systèmes de philosophie, les avait analysés et appréciés.

Nous ne pouvons rendre compte de toutes les idées philosophiques que renferment ces divers ouvrages, mais pour peu qu'on en prenne une connaissance même superficielle, on restera convaincu que ce ne sont pas les matériaux qui ont manqué aux études des hommes du moyen âge; ce sont les études qui ont fait défaut; et l'absence assez prolongée de toute doctrine métaphysique, soit dans le sens du péripatétisme, soit dans celui du platonisme et de l'idéalisme, ne peut s'expliquer que par le cadre étroit du programme des écoles et le parti pris d'exclure de l'enseignement toutes les spéculations métaphysiques.

Les ouvrages de Boèce qui paraissent avoir été négligés dans les écoles sont plus importants qu'on ne le croit généralement. On y trouve non-seulement le réalisme naturaliste dont nous avons parlé à l'égard des conceptions des universaux, considérées comme individuelles, mais partout on y rencontre le réalisme métaphysique; par exemple dans ce passage de son *Arithmétique :*

« Sapientia est rerum quæ sunt, suique immutabi-

lem substantiam sortiuntur, comprehensio veritatis. Esse autem illa dicimus, quæ nec intentione crescunt, nec retractatione minuuntur, nec variationibus permutantur : sed in propria semper vi suæ se naturæ subsidiis nixa custodiunt. Hæc autem sunt qualitates, quantitates, formæ, magnitudines, parvitates, æqualitates, habitudines, actus, dispositiones, loca, corpora, et quidquid adunatum quodam modo corporibus invenitur : quæ ipsa quidem natura incorporea sunt, et immutabilis substantiæ ratione vigentia : participatione vero corporis permutantur, et tactu variabilis rei in vertibilem inconstantiam transeunt. Hæc igitur quum, ut dictum est, natura immutabilem substantiam vimque sortita sunt, vere proprieque dicuntur. »

Ce passage est cité par Scot Erigène dans son *De divisione naturæ*, lib. I, c. 56, à l'appui de son réalisme métaphysique. Il est cité également deux fois, partiellement, par Salisbury, *Metal.*, lib. IV, c. 35, et lib. IV, c. 17, à l'appui de l'idéalisme proclamé au XIIe siècle.

Le même Salisbury cite, pour le même objet, un passage du *De Trinitate*. Après avoir dit que Dieu est absolument immuable, et que les idées et la matière varient dans une certaine mesure, il ajoute, par restriction, que les idées ne se mêlent pas à la matière, mais qu'elles donnent naissance à des *formes natives*, images des exemplaires éternels et que la nature a créées en même temps que les individus : « Ex his formis, quæ præter materiam sunt, illæ formæ venerunt, quæ in materiâ sunt et corpus efficiunt. » C'est là un réalisme de l'ordre naturaliste.

Les deux morceaux de métaphysique qui se trouvent dans les ouvrages de Boèce sont également importants pour l'histoire de la philosophie. Le premier qui se trouve au folio 1181, édit. 1570, a pour titre : *An omne quod est bonum sit.* Un résumé en a été fait au moyen âge, nous le citons dans la seconde partie et on pourra l'y consulter ; sa nature est le réalisme dans l'ordre suprasensible. L'autre porte le même caractère de réalisme, et pour s'en convaincre, il suffit d'en lire les premières phrases. « Unitas est, qua unaquæque res dicitur esse una : sive enim simplex, sive composita, sive spiritualis, sive corporalis, unitate una est, nec potest esse una nisi unitate, sicut alba nisi albedine, nec quanta nisi quantitate. Non solum autem unitate una est, sed etiam tamdiu est quidquid id quod est, unde est hoc. Quicquid est, ideo est quod unum est, quod sic ostenditur, etc. » Ce seul morceau, intitulé *De unitate et uno*, folio 1274, suffirait pour montrer que Boèce possédait toutes les subtilités du réalisme le plus élevé.

Macrobe nous fournit quelques passages d'un idéalisme plus pur et plus accessible à l'intelligence de tout le monde.

Nous citerons quelques phrases de son commentaire sur le songe deScipion :

« Sciendum est tamen non in omnem disputationem philosophos admittere fabulosa vel licita, sed his uti solent cum vel de animâ, vel de aeriis æthereisve potestatibus vel de cæteris diis loquuntur. Cæterum, cum ad summum et principem omnium Deum qui apud Græcos τ'αγαθὸν, πρῶτου αἰτίαν nuncupatur, tractatus se audet attollere, vel ad mentem quam Græci

νοῦν appellant, originales rerum species, quæ ἰδέα dictæ sunt continentem, ex summo natam Deo; cum de his, inquam, loquuntur, summo Deo ac mente nihil fabulosum penitus attingunt; sed si quid de his assignare conantur quæ non sermonem tantummodo, sed cogitationem quoque humanam superant, ad similitudines et exempla confugiunt. Sic Plato cum de τ'αγαθῷ loqui esset animatus, dicere quid sit non ausus est, hoc solum de eo sciens quod sciri quale sit ab homine non posset; solum vero ei simillimum de visibilibus solem reperit et per ejus similitudinem viam sermoni suo attollendi se ad non comprehendenda patefecit.» (*Collect.* Nisard, p. 12.)

Dans ce passage est toute la théorie de l'idéalisme exposée avec noblesse; et de plus, c'est du réalisme vrai.

Nous citerons un autre morceau relatif aux quatre vertus cardinales de Plotin:

« Quatuor exemplares sunt, quæ in ipsa divina mente consistunt, quam diximus νοῦν vocari, a quarum exemplo reliquæ omnes per ordinem defluunt. Nam si rerum aliarum, multo magis virtutum, ideas esse in mente, credendum est. » (*Idem*, p. 33.) C'est là du réalisme vrai et complet.

Remarquons-y aussi une théorie de la nature de l'âme:

« Nunc qualiter nobis animus, id est, mens, cum sideribus communis sit, secundum theologos disseramus. Deus qui prima causa et est et vocatur, unus omnium quæque sunt, quæque videntur esse, princeps et origo est; hic superabundanti majestatis fecunditate de se mentem creavit. Hæc mens, quæ νοῦς vocatur, qua

patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris, animam vero de se creat posteriora respiciens. Rursus anima patrem qua intuetur, induitur ac paulatim regrediente respectu in fabricam corporum, incorporea ipsa degenerat. » (*Idem*, p. 45.) C'est encore du spirisualisme élevé, c'est-à-dire du réalisme vrai.

Nous ne mettrons pas sous les yeux du lecteur tant d'autres passages pris dans d'autres auteurs qui exposent si bien les théories platoniciennes. Toutes ces ressources pouvaient être à la disposition des hommes du moyen âge dès la première époque, et cependant dans les écoles il semblait que l'on ne connût de Platon et de ses théories que le nom : tant le programme exclusif de leurs études avait nui à leur instruction et les retenait dans un cercle qui arrêtait chez eux tout développement de la pensée philosophique. C'est cette obstination à rester attachés sur de stériles éléments que Salisbury reproche avec tant d'esprit et si souvent, même à ses contemporains, dans les deux ouvrages qu'il nous a transmis.

En résumant tout ce que nous avons vu dans les textes des anciens qui étaient à la disposition des philosophes du moyen âge, nous arrivons au résultat suivant.

A l'égard des choses naturelles ou physiques, nous avons un premier exemple de réalisme partitif ou des éléments de l'individu, dans l'opinion de Boèce sur l'objet des conceptions qui servent de fondements aux universaux. Dans le traité intitulé *De Trinitate* (qu'il appartienne à Boèce ou à tout autre auteur), nous avons l'exemple d'un réalisme de l'essence.

Nous n'avons pas rencontré d'opinion purement

nominaliste comme le sera celle de Roscelin à l'égard des conceptions universelles indiquées par Porphyre.

En métaphysique, c'est-à-dire dans l'ordre des choses suprasensibles, nous pouvons à la rigueur constater l'existence de deux idéalismes, l'idéalisme faux et l'idéalisme vrai. L'idéalisme en général est l'explication du visible par l'invisible. Expliquer ce qui existe réellement par un principe suprasensible qui renferme la raison de son existence, c'est la tâche du véritable idéalisme ; mais commencer par supposer existant ce qui n'existe pas, réaliser des abstractions pour leur chercher une origine suprasensible, c'est fausser la nature de l'idéalisme. Or c'est là souvent ce qu'ont fait les philosophes de la Grèce, et ils ont ouvert la voie aux philosophes du moyen âge. Nous découvrons l'idéalisme faux dans les deux morceaux de Boèce intitulés, l'un : *An omne quod est bonum sit*, et l'autre *De unitate et uno.*

Enfin, en comparant divers passages de Cassiodore, du Timée de Platon dont il existait une traduction latine entre les mains des philosophes du moyen âge, en consultant surtout les ouvrages de saint Augustin, les hommes du moyen âge pouvaient reproduire, au moins en partie, le système idéaliste de Platon. Or l'idéalisme des anciens n'est autre chose que le réalisme du moyen âge, quand son objet s'élève au-dessus du monde visible. Par conséquent le réalisme des modernes était déjà dans les ouvrages qu'ils étudiaient.

Les matériaux ne présentent pas les mêmes ressources pour rétablir le péripatétisme. Chose étonnante ! aucun texte n'y reproduit les doctrines de la

métaphysique ou de la physique d'Aristote. C'est un fait que nous avons besoin de constater.

Tel est le point de départ des philosophes du moyen âge, telles sont les ressources qui étaient à leur disposition. Voyons le parti qu'ils ont su en tirer et les nouveaux systèmes qu'ils ont produits.

SECONDE PARTIE.

DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DEPUIS LE VIIIe SIÈCLE JUSQU'AU XIIe INCLUSIVEMENT.

La religion chrétienne ayant résolu tous les grands problèmes métaphysiques par le fait de la proclamation de ses dogmes et les ayant résolus d'une manière bien plus heureuse que ne l'avaient fait tous les systèmes philosophiques, il ne restait plus aux hommes du moyen âge qu'à faire des études de grammaire et de logique et des recherches sur le monde physique. A l'égard du monde physique, leurs travaux devaient tendre à constater ce qui est observable plutôt qu'à faire des spéculations sur ce qui est inobservable. Aussi désormais, satisfaits sur les problèmes des choses invisibles, pendant longtemps ils ne sentirent pas le besoin de modifier les doctrines qui leur étaient enseignées sur ces hautes questions par l'autorité religieuse. C'est de l'étranger que leur vint la première théorie nouvelle sur les choses invisibles, et ils ne la distinguèrent pas d'abord d'une simple théorie naturaliste. Enfin cette théorie se fit comprendre à leur intelligence, et les excitations qu'elle y produisit, unies aux progrès de la réflexion, finirent par en faire éclore de nouvelles dans le même ordre. La métaphysique n'avait pas de place indiquée dans le *trivium* et le *quadrivium*, la seule encyclopédie de l'époque. Dans ce cadre res-

treint, les modernes se sont efforcés de voir une place à la philosophie sous le nom de dialectique. Mais dans tous les cas elle n'y existait que dans sa partie la plus élémentaire (1), elle n'était primitivement que l'application de la logique d'Aristote à l'étude des concep-

---

(1) Voici les divisions principales qui se sont produites depuis les temps anciens pour la philosophie.

Une division remonte jusqu'aux Grecs eux-mêmes, c'est celle qui distingue une philosophie naturelle, une philosophie morale et une philosophie rationnelle. C'est ainsi qu'Apulée a divisé le *dogme* de Platon. On trouve aussi cette division dans Sextus Empiricus et dans Macrobe; saint Augustin y avait tant de confiance qu'il croyait quelle venait de Dieu, et il y voyait une image de la Trinité divine. Elle fut accréditée par Alcuin et Raban-Maur.

Il est cependant une autre division contemporaine de celle-là, c'est celle qui partage la philosophie en *inspectiva* et en *actualis*, l'une spéculative et l'autre pratique. Elle est mentionnée par Cassiodore et par Raban-Maur.

V. Apulée, *De dogm.;* Platon, lib. I; saint Augustin, *De civit. Dei*, lib. XI, c. 25; Macrob., *In somn. Scip.*, lib. II, c. 17; Alcuin, *opuscul.* IV, *De dialectica*, c. 1; Raban-Maur, *De universo*, lib. XV, c. 1; Joann. Saresberi *Polycrat.*, lib. VII, c. 5, et *Metalog.*, lib. II, c. 2.

Voir aussi l'ouvrage manuscrit d'Abélard, découvert par M. Ravaisson, et intitulé : *Glossula magistri Petri Balardi super Porphyrium*, et dans lequel on lit :

« Est scientia agendi, alia discernendi. Sola autem scientia descernendi philosophia dicitur... philosophos... vocamus eos tantum qui subtilitate intelligentiæ præeminentes in his quæ sciunt diligentem habent discretionem. Discretus est qui causas occultas rerum comprehendere ac deliberare valet. Occultas causas dicimus ex quibus quæ res eveniunt magis ratione quam experimentis sensuum investigandum. Est logica, auctoritate Tullii, diligens ratio disserendi, id est discretio argumentorum per quæ disseritur, id est disputatur. Non enim est logica scientia utendi argumentis sive componendi ea, sed discernendi et dijudicandi veraciter de eis... Duæ argumentorum scientiæ : una componendi, quam dicimus ratiocinativam, alia autem discernendi composita quam logicam appellamus. Quum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inveniendi, alteram judicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in altera elaboraverunt, judicandi enim vices diligenter persecuti sunt, ea scientia, quam dialecticen appellant. »

Dans toutes ces divisions on a omis la métaphysique.

tions des universaux pour connaître la nature du monde physique. L'*organum* d'Aristote renferme deux parties principales, l'une la logique proprement dite, ou l'étude des lois nécessaires de l'intelligence dans la démonstration; l'autre la dialectique, c'est-à-dire l'exposition des règles propres à guider dans la discussion d'un sujet quelconque. La logique proprement dite étant une théorie de pure spéculation, ne pouvait devenir un art. Il n'en était pas de même de la dialectique; le moyen âge l'appliqua à tout ce qu'il pouvait connaître, à la grammaire, à l'étude des choses naturelles, à la théologie; mais la théologie étant réservée aux hommes du sanctuaire religieux, la dialectique s'appliqua, en philosophie, surtout à l'étude des choses naturelles. Le mot de philosophe était à peu près synonyme de dialecticien, et dialecticien l'était de naturaliste. Chose étrange! la dialectique se concentra sur l'étude des conceptions de genres, d'espèces, de différences spécifiques, de propre et d'accident, en un mot sur les cinq universaux, comme si l'étude de ces conceptions plus ou moins arbitraires pouvait nous faire connaître la nature entière. Avec une telle direction dans les études, on n'obtint donc que des doctrines dialectiques. Cependant le développement de la réflexion fit ensuite éclore des systèmes qui s'élevèrent au-dessus de cette atmosphère grossiere; ils pénétrèrent profondément dans les hautes régions que nous appelons aujourd'hui la métaphysique. Il y eut des doctrines dialectiques et des doctrines métaphysiques. Mais comme cette expression n'était pas dans le dictionnaire de l'époque, nous ne nous mettrons pas en désaccord avec la langue alors reçue, en employant un

terme qui pourrait être regardé comme une désignation historique de cette espèce de systèmes. Toutefois nous ne confondrons pas des doctrines parfaitement distinctes par leur nature, et nous les partagerons en deux grandes classes : les doctrines dialectiques et les doctrines supérieures à la dialectique.

Dans la première, seront les doctrines qui se prononcent sur la nature des universaux, soit qu'elles les regardent comme des réalités, soit qu'elles n'y voient que des conceptions, ou même que de purs noms.

Dans la seconde classe se rangeront toutes les doctrines dont l'objet s'élève au-dessus de la sphère des individus réels et s'élancent dans la région de l'invisible.

En dialectique nous distinguerons des réalistes, des nominalistes et des conceptualistes. Les conceptualistes sont les dialecticiens qui réduisent les universaux à des conceptions, les nominalistes sont ceux qui ne voient que des mots dans tout ce que l'on appelle les universaux. L'expression de réaliste désigna cette opinion dialectique qui considérait les universaux comme des réalités (1).

---

(1) Nous reconnaissons que ces expressions de réalistes, nominalistes et conceptualistes n'existaient pas au IXe siècle ; elles n'existaient pas même du temps d'Abélard ni de Jean Salisbury, qui ne les a jamais employées dans ses ouvrages, bien qu'immédiatement après ces auteurs, ces trois expressions soient devenues vulgaires ; mais les hommes de l'époque employaient des expressions analogues. Pour désigner un réaliste on se servait des mots in *re* legere, et pour un nominaliste, in *voce* legere. Dans une vieille chronique du XIIe siècle, dans l'*Histoire de saint Martin de Tournay*, nous lisons à l'occasion d'Odon : « Sciendum tamen de eodem magistro quod eamdem dialecticam non juxta quosdam modernos in voce, sed more Boethii antiquorumque doctorum *in re* discipulis legebat. Unde et ma-

Plus tard, cette expression eut un sens beaucoup plus étendu, puisqu'elle désigna toute opinion philosophique qui reconnaissait l'existence de l'invisible. Ceux qui réalisaient les genres et les espèces ne leur accordaient souvent cette réalité qu'en abaissant celle des individus, et dans la langue vulgaire, ils pouvaient bien n'être pas considérés comme des réalistes en suivant l'analogie de la langue. Ils prêtaient l'existence réelle à des principes qui ne l'ont pas et ils l'ôtaient à des êtres qui sont reconnus pour réels par tout le genre humain. Au fond ils étaient souvent antiréalistes dans le sens vulgaire. Au contraire, ceux qui se proclamaient nominalistes sur la question des universaux, niaient, il est vrai, l'existence réelle des universaux, mais il la reconnaissaient aux individus; seulement quelques-uns d'entre eux avaient le fort de ne trouver de véritables réalités que dans les atomes. Au fond ils étaient presque tous antinominalistes à l'égard des individus.

Nous avons à exposer les systèmes de la double série que nous avons annoncée; du moins nous avons à en faire connaître les fondateurs ou les représentants les plus remarquables.

Mais avant de faire cet exposé, nous présenterons le tableau ou la simple nomenclature des principaux philosophes qui ont écrit sur la dialectique ou sur des matières supérieures à la dialectique.

---

gister Raimbertus qui eodem tempore in oppido Insulensi, dialecticam clericis suis *in voce* legebat. » (Dachery, *Spicilegium*, tome II, page 888.)

Jean de Salisbury comprend tous les systèmes que nous appelons réalistes, sous l'expression *rebus inhærere*. « Eorum vero, qui rebus inhærent, multæ sunt et diversæ opiniones, etc. » (*Metalog.*, lib. II, cap. 17.)

Indication dans l'ordre chronologique des principaux dialecticiens et des autres philosophes, avant le XIIIe siècle en Occident.

Alcuin commence pour nous les philosophes ou les dialecticiens du moyen âge. Il sortait d'une grande école, mais les travaux de cette école nous sont peu connus. Ceux d'Alcuin ne le sont guère davantage, au moins pour la philosophie. Nous connaissons ses fondations plutôt que ses élucubrations philosophiques. Dans ses ouvrages il s'occupe de la nature de Dieu et de celle de l'homme, et constate les grands résultats qui ont été obtenus sur ces vastes sujets de discussion, puisant abondamment dans les ouvrages de saint Augustin. Mais il n'aborde point le rapport de la question du fini et de l'infini; par conséquent nous ne trouverons point chez lui d'idéalisme. Outre son livre *De ratione animæ*, il a fait plusieurs traités de logique; nous citerons sa *Dialectica*, dont la première partie est intitulée *De isagogis*, et où sont définis le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident; une seconde partie traitant des catégories reproduit assez exactement le sens de l'œuvre d'Aristote. Après ces deux parties viennent dans le même ouvrage trois dissertations : *De argumentis, de topicis et de perihermeneis*.

Tout est élémentaire dans ces traités. On peut y remarquer seulement la définition qu'il donne de ces substances : *Substantia dicitur quæ subsistit et est unaquæque natura in sua proprietate*. Après avoir exposé le tableau des catégories dans le sens d'Aristote, il finit en disant qu'en Dieu il n'y a ni substance, ni

qualité, ni quantité, ni relation. En commentant l'introduction aux catégories, par Porphyre, il ne remarque nullement la question posée par le philosophe alexandrin sur les genres et les espèces, et par conséquent sa curiosité n'est point excitée comme le fut celle de ses successeurs par les réticences du maître.

En résumé, chez Alcuin, nous trouvons l'intelligence du petit nombre des textes dialectiques que l'on tenait des anciens sans que nous puissions constater dans les œuvres qu'il nous a laissées aucun progrès dans les idées, aucun principe nouveau proclamé, aucune conséquence nouvelle et importante déduite d'un principe déjà admis dans la science. Mais s'il n'a rien innové dans l'intérieur de la science elle-même, il a apporté chez la race gallo-franque la science, ou du moins ce que l'on avait pu en conserver à travers les siècles de destruction et de barbarie ; il apportait les livres des anciens ; il enseignait une méthode pour les étudier, et fondait, avec la puissance de Charlemagne, des établissements pour rassembler les amis de la science nouvelle et assurer la perpétuité de son culte.

Il paraît qu'avant lui, dans les écoles, on se bornait à lire des textes pris le plus souvent dans les livres saints, et que l'on s'exerçait à commenter. Il fit généralement commencer les études philosophiques par les ouvrages de dialectique, suivant la méthode hibernienne. De Tours, où se trouvait la principale fondation d'Alcuin, cette méthode passa à Fulde, et ensuite dans toutes les écoles de l'Allemagne et de la France.

Après Alcuin, sous le règne de Charles le Chauve,

paraît le célèbre Scot Erigène, qui vient diriger l'Ecole du Palais. Profondément versé dans la philosophie ancienne, il est l'auteur du premier système de métaphysique qui paraisse au moyen âge. Comme nous exposerons ce système avec quelques détails, nous ne donnerons pas ici d'autres explications sur ce philosophe, qui apparaît au IXe siècle comme un brillant météore aux milieu des ténèbres.

Plusieurs des philosophes qui vont suivre doivent leur existence à Alcuin et à Scot Erigène, en ce sens qu'ils ont été formés par les institutions dont l'un est l'auteur, et par les doctrines que l'autre a fait connaître. La principale institution d'Alcuin est, comme nous l'avons dit, l'école de saint Martin de Tours, et le plus illustre de ses disciples dans ce cloître c'est Raban-Maur, qui dirigea l'école de Fulde, et fut archevêque de Mayence en 847. En même temps que lui on distingue dans cette féconde école de Tours un homme d'une instruction rare pour le temps, et qui fut plus tard évêque d'Halberstadt (841), c'est Haimon, qui, portant de Tours sa science à Fulde, y fonda une école florissante qu'il dirigea après Raban. C'est là que vint s'instruire auprès de lui un autre personnage célèbre originaire de Sens, Loup-Servat, qui devint maître à son tour, et se fit une grande réputation par ses connaissances dans les lettres humaines; nommé par Charles le Chauve abbé militaire de Ferrières en 842, il continua ses leçons quoique revêtu de cette dignité, et sa réputation fut aussi grande dans la théologie que dans les lettres. Élève d'Haimon et de Loup-Servat, Heiric revint d'Allemagne diriger dans sa patrie l'école de l'abbaye de Saint-

Germain, et il y brilla tellement par son enseignement qu'il compta au nombre de ses disciples le prince Lothaire, fils de Charles le Chauve; le savant Hucbald et le célèbre Remi, tous deux moines d'Auxerre et ses héritiers dans la philosophie (1). Ce dernier, le plus célèbre écrivain du commencement du xe siècle, est renommé pour l'enseignement de la dialectique. Il professa successivement à Auxerre, à Reims et à Paris, et c'est dans cette dernière ville qu'il réunit près de sa chaire ses plus illustres disciples (872). Nous ne citerons pas les successeurs immédiats de Remi dans sa chaire de Paris, bien que la réputation ne leur ait pas manqué. Pour démontrer l'existence des systèmes de philosophies que nous rencontrons au moyen âge, nous ne pourrons nous appuyer sur leurs ouvrages, puisque jusqu'à ce moment ils nous sont inconnus. Cependant nous ne pouvons omettre saint Odon, qui se forma à Paris, sous Remi, dans la dialectique et la musique, et qui plus tard se fit remarquer dans le professorat. Abbon suivit les mêmes leçons; il les reproduisit aussi à Paris et à Reims; il écrivit sur le syllogisme, et mourut avec la réputation d'un abbé d'une haute philosophie, *summæ philosophiæ abbas* (*Hist. lit.*, t. 7, p. 159; cf Launoy, p. 63). Nous citerons en passant le nom de Hildebert, qui recueille dans les ouvrages des philosophes anciens les éléments d'une morale philosophique. Nous signalerons ensuite Roscelin, le père du nominalisme, et en

(1) Heiricus, Remigium et Hubaldum calvum, monachos, hæredes philosophiæ reliquisse traditur. (Mabillon, *Acta sanct. ordin. s. Ben.* t. V, p. 325.)

face de lui paraît la noble figure de saint Anselme, le seul métaphysicien de cette époque; à la suite, Guillaume de Champeaux, célèbre défenseur du réalisme en dialectique. Ce maître du réalisme a pour élève et pour adversaire le célèbre dialecticien Abélard. Après Guillaume de Champeaux viennent se placer quatre fondateurs ou représentants de la grande école de saint Victor, savoir : Gauthier, Godefroi, Hugues et Richard. Après ces personnages, nous nous contenterons de mentionner Gilbert, évêque de Poitiers, Adélard de Bath, Bernard de Chartres et Alain de Lille, que nous donnerons comme les restaurateurs de l'idéalisme platonicien au commencement du XIIe siècle.

PREMIÈRE SECTION.

DOCTRINES DIALECTIQUES.

Réalisme des éléments et réalisme de l'essence.

Nous retrouvons au commencement du moyen âge, le réalisme des éléments des individus que Boèce avait proclamé à l'égard des universaux considérés en eux-mêmes avant qu'ils soient généralisés. Nous ne pouvons montrer, par un texte précis, l'existence de ce réalisme dans Raban-Maur; car nous n'avons pas sous les yeux toute la glose de l'écolâtre de Fulde sur

l'introduction de Porphyre et trouvée par M. Cousin dans le manuscrit de Saint-Germain ; mais dans ce qui a été publié, nous voyons toutes les idées de Boèce et nous pouvons en induire que Raban-Maur disait comme Boèce que si les éléments des substances n'existaient pas, les substances n'existeraient pas non plus. Or, les éléments des substances pour Boèce c'étaient, le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident.

L'opinion de Boèce tout entière est reproduite dans la glose de Heiric, élève de Loup-Servat et d'Haimon, ce dernier collaborateur de Raban et maître de Loup-Servat. « Prima quæstio est utrum genera et species vere sint ; sed sciendum est quod non esset disputatio de eis si non vere subsisterent ; nam res omnes quæ vere sunt, sine eis non esse possunt (1). »

Nous regrettons de ne trouver aucun texte contenant sur ce point les opinions de Loup-Servat un des maîtres d'Heiric, qui l'avait formé dans les belles-lettres et qui devait plus sa réputation à ce genre d'é-

---

(1) Nous restituerons à Heiric les gloses marginales et interlinéaires qui se trouvent jointes, principalement au Traité des catégories par saint Augustin, dans le manuscrit de Saint-Germain et que l'on attribuait à un dialecticien anonyme du xᵉ siècle. Indépendamment des autres preuves que l'on pourrait donner pour établir ce fait, nous nous contenterons de celles données par M. Cousin qui a lu sur la glose des catégories au haut de la 4ᵉ page, folio 25, vᵒ : *Henricus, magister Remigii, fecit has glossas* « Henri, maître de Remi, a fait ces gloses. » Qu'il y ait Henricus au lieu de Heiricus, la variante est peu importante, parce que l'un de ces mots se mettait pour l'autre à cette époque. L'auteur des gloses est le maître de Rémi, or le maître de Remi était bien Heiric, d'après la chronique du moine Ademar : « Heiricus, Remigium et Hubaldum calvum, monachos, hæredes philosophiæ reliquisse traditur. » (Mabillon, *Act. sanct. ord. s. Ben.* t. V, p. 325.)

tudes qu'à la science de la théologie. Heiric nous apprend lui-même cette direction des études de son maître, par les vers suivants placés dans une élégie qui précède des morceaux choisis, recueillis aux leçons de ses maîtres, et qu'il adresse à Charles le Chauve :

His Lupus, his Haimo ludebant ordine grato,
Cum quid ludendum tempus et hora daret;
Humanis alter, divinis calluit alter,
Excelsis titulis clarus uterque suis.
Hæc ego tum notulas doctus tractare furaces,
Stringebam digitis arte favente citis.

Du reste Raban-Maur, Heiric et sans doute Loup-Servat, étaient conceptualistes à l'égard des universaux considérés comme généralités. Leur opinion est exprimée à peu près dans les mêmes termes que celle de Boèce. Raban dit : « Nihil aliud est genus quam substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta. » (Man. de St-Germ. 1310, f° 87, v°, c. 1.)

Heiric dit : « Genus est cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum. »

Il est une autre classe de dialecticiens qui professaient un réalisme plus prononcé, ayant à leur tête Gilbert, évêque de Poitiers et contemporain d'Abélard. Reconnaissant en Dieu les types ou les exemplaires des choses réelles, ils admettaient aussi dans les individus d'une même espèce les traces de leur participation avec leur type commun ; ces traces étaient appelées par eux des *formes natives*, et ils s'efforçaient d'établir que ces formes étaient semblables entre elles. De là deux espèces de réalités dans un individu :

« Porro alius ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictaviensi, universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum et quæ non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhæret. Hoc græco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibus quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. » (Métal., lib. II, c. 17, p. 816).

Les réalistes dont nous venons de parler, tout en reconnaissant un objet aux conceptions des universaux, s'accordaient à ne point séparer cet objet des individus. Heiric a dit : « Genera et species, id est universale et singulare, unum quidem subjectum habent; subsistunt vero alio modo, intelliguntur alio (*Manuscrit de St.-Germ.*, fol. 46, r°). » Raban-Maur avait dit : « Alio namque modo universalis est (substantia eadem) cum cogitatur, alio singularis, cum sentitur (*Idem*, fol. 87, v°, c. 1). » C'est absolument l'opinion de Boèce.

Guillaume de Champeaux fit faire un pas en avant au réalisme. Il ne se borna pas à réaliser l'objet des conceptions des universaux, il réalisa aussi les qualités, comme l'atteste un passage du morceau intitulé : *De essentia et substantia Dei*, qui lui est attribué (1). Il semble donc appuyer son réalisme sur ce principe, qu'il existe hors de l'esprit un objet séparé pour toute idée qui exprime une nature spéciale. Un sujet peut exister sans la couleur rouge et même sans

(1) Voir la page 50 de notre thèse latine.

aucune couleur, donc la couleur rouge et, en général, toutes les couleurs sont des natures spéciales qui existent en soi. Ce principe est celui des réalistes métaphysiciens, et, chose étrange! Guillaume de Champeaux n'est pas un réaliste métaphysicien ; il sert de terme moyen entre les réalistes naturalistes et les réalistes métaphysiciens.

Quant à l'objet des idées de genre et d'espèce, non-seulement il le plaça hors de l'esprit, mais il le distingua encore des individus dont il abaissa sans doute la réalité en n'y voyant que des accidents joints au genre ou à l'universel. Tout cela cependant ne l'empêcha pas de rester naturaliste : pour lui l'universel est toujours dans le monde des choses créées et soumis aux conditions de l'espace et du temps. L'opinion de ce grave écolâtre de Notre-Dame nous a été indiquée par un de ses élèves, le brillant Abélard, qui dit en parlant de lui :

« Erat autem in ea sententia de communitate universalium ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas (1). »

On voit bien par cet énoncé que Guillaume de Champeaux admettait *quelque chose*, *eamdem rem*, en dehors des individus ; mais on ignore quelle en était la nature, ou plutôt l'on voit que cette chose, quoique différente des accidents, était unie avec eux pour former l'individu ; elle y était réellement présente en

(1) Historia calamitatum.

totalité et non par portion ou participation, *totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis*. Or, admettre qu'elle était présente tout entière dans chaque individu et dans tous à la fois, c'était admettre la contradiction ; car si elle est dans le monde physique, comme y sont les choses physiques, en réalité et non comme participation d'un principe suprasensible, c'est admettre qu'elle est physique ; et si elle est physique, elle ne peut être présente à la fois dans plusieurs individus. La loi des choses physiques, c'est de n'être que dans un lieu dans un instant donné. Aussi Abélard devenu son adversaire triomphe-t-il contre lui dans l'argumentation, comme il le raconte lui-même.

Quels étaient les arguments employés par Abélard contre l'existence d'un tel universel ? Il nous les donne lui-même dans son traité *De generibus et speciebus*.

Abélard commence par exposer la doctrine qu'il va combattre : « L'humanité, dit-il, d'après cette doctrine est une chose essentiellement une qui ne possède pas en elle-même, mais à laquelle adviennent certaines formes qui font Socrate. Cette chose, en restant essentiellement la même, reçoit de la même manière d'autres formes qui font Platon et les autres individus de l'espèce homme ; et, hormis ces formes qui s'appliquent à cette matière pour faire Socrate, il n'y a rien en Socrate qui ne soit le même en même temps dans Platon, mais sous les formes de Platon. »

« Mais s'il en est ainsi, continue Abélard, comment pourra-t-on nier que Socrate soit dans le même temps à Rome et à Athènes ? En effet, là où est Socrate, là est aussi l'homme universel, qui a dans toute sa quantité revêtu la forme de la socratité ; car tout ce que

prend l'universel, il le prend en toute sa quantité. Si donc l'universel qui est tout entier affecté de la socratité est à Rome dans le même temps tout entier dans Platon, il est impossible qu'en même temps et au même lieu ne se trouve pas la socratité qui contenait cette essence tout entière. Or, partout où la socratité est dans un homme, là est Socrate; car Socrate est l'homme socratique. A cela un esprit raisonnable n'a rien à répondre » (1).

Cette argumentation est vive et pressante ; elle porte juste, car le réaliste n'a point établi d'une manière suffisamment claire la distinction de nature entre l'universel et ses individus, il ne l'a point élevé au-dessus du monde physique, il ne l'a point affranchi des conditions de l'espace et du temps, et cependant il veut que cet universel soit revêtu de toutes les individualités et qu'il les conserve toutes et toujours. La conclusion qu'en tire Abélard nous paraît péremptoire, et elle porte un coup mortel au système de Guillaume. Aussi son antagoniste répète-t-il son argument sous toute espèce de formes, et, comprenant bien qu'il a percé son adversaire de cette arme, retourne-t-il le fer dans tous les sens au fond de la plaie.

Ce qu'Abélard a dit tout à l'heure à l'égard du lieu, il le répète à l'égard de la santé, de la couleur, puis de la différence spécifique, etc.

« Si l'animal qui existe tout entier en Socrate est affecté de maladie, il l'est tout entier, puisque tout ce qu'il prend, il le prend dans toute sa quantité, et

---

(1) Ouvrages inédits d'Abélard, de l'édition in-4°, p. 513.

dans le même moment il n'est nulle part sans maladie ; or ce même animal universel est tout entier dans Platon ; il devrait donc y être malade aussi ; mais il n'y est pas malade. Il en est de même pour la blancheur et la noirceur, relativement au corps... » (1).

« Toute différence qui advient au genre prochain fait une espèce, comme par exemple la rationalité dans l'animal. En effet, dès que la rationalité touche cette nature, à savoir l'animal, aussitôt se forme une espèce où la rationalité trouve son fondement. Elle donne donc sa forme à l'animal tout entier ; car tout ce que prend le genre, il le prend en toute sa quantité. Mais, de la même manière, l'irrationalité donne sa forme dans le même temps à l'animal tout entier. On a donc deux opposés en un même sujet relativement à la même chose... » (2).

Accablé par cette argumentation, Guillaume fut obligé d'abandonner son système d'après le récit que nous en fait Abélard.

« Tum ego ad eum reversus ut ab ipso rhetoricam audirem, inter cætera disputationum nostrarum conamina, antequam ejus de universalibus sententiam patentissimis argumentorum disputationibus, ipsum commutare, imo destruere compuli... » « Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter, sed individualiter (indifferenter) diceret (3).

---

(1) (P. 514, ouv. inéd.).
(2) (P. 515 *id.*).
(3) Historia calamitatum.

Dans cette dernière partie du récit d'Abélard, le mot *individualiter* a été remplacé souvent par le mot *indifferenter*, depuis que d'Amboise a donné ce dernier mot comme une variante du premier. Au point de vue du réalisme métaphysique, le mot *individualiter* pourrait très-bien être défendu; en effet, dans ce dernier système on distingue très-bien l'universel en soi, de ses individus; l'un peut être considéré comme le type, et les autres comme ses copies; l'universel en soi n'est pas réellement présent dans ses individus il n'y est que par sa participation; on peut donc distinguer à l'égard de l'universel, l'universel en soi et ses individuations, ces individuations sont nécessairement semblables. Dans ce point de vue, un réaliste métaphysicien pourrait énoncer son système sous cette forme, *ut eamdem individualiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis.* Et comme l'universel, dans ce système, n'est point engagé dans le temps et l'espace, un tel métaphysicien aurait mis au néant l'argumentation d'Abélard. Guillaume de Champeaux n'ayant pu repousser les coups de son adversaire, nous en concluons qu'il était resté naturaliste dans son réalisme, et qu'il avait pensé que des essences réelles tout à fait semblables entre elles existaient dans les individus (1). Le mot *indifferenter* exprimant la non-différence ou la ressemblance, nous paraît bien rendre la dernière opinion de Guillaume

---

(1) ...Cum ex antecedentibus appareat Guillelmum de Campellis cum peripateticorum vulgo credidisse species et genera in formis substantialibus consistere, quæ singulis *rebus impressæ* sive *cum illis conjunctæ* sint. *Meiners. societ. gott.*, p. 30, t. XII.

de Champeaux. Ce qui nous confirme dans cette croyance, c'est un passage du morceau *De essentia et de substantia Dei*, ainsi conçu : « Et ut omne ambiguitatis genus excludamus, vides has duas voces, unum scilicet et idem, duobus accipi modis, secundum indifferentiam, et secundum identitatem ejusdem prorsus essentiæ. Secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem dicimus esse in hoc quod sunt homines. Quantum enim ad humanitatem pertinet sicut iste est mortalis, et ille. Sed, si veritatem confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis, cum sint duo homines... » (1).

L'auteur de ce passage est bien convaincu que l'élément que l'on dit être identique dans tous les hommes est seulement semblable, et de plus l'expression *si veritatem confiteri volumus* fait comprendre qu'il a professé une opinion contraire et que dans le fond de son âme il fait l'aveu qu'elle n'était pas la vraie.

Bien que nous acceptions la variante *indifferenter*, il ne s'ensuit pas que nous le regardions comme l'auteur de l'opinion de la non-différence indiquée dans le *De generibus et de speciebus*, page 518; opinion qui fait jouer le principal rôle aux éléments individuels, c'est-à-dire aux accidents, et le second rôle à l'universel ou à l'essence; tandis que dans sa seconde opinion Guillaume de Champeaux continua de ne voir que des essences dans les individus; seulement ces essences sont distinctes et semblables au lieu

(1) Voir notre thèse latine, p. 55.

de se réduire à une seule qui serait identique. Il est très-possible qu'Abélard n'ait pas fait d'autre exposition de la seconde doctrine de son adversaire que l'indication qu'il en donne dans l'*Historia calamitatum*. A quoi bon, en effet, combattre une opinion que l'on a à peu près formée soi-même?

Quant à l'auteur de l'opinion de la non-différence exposée dans le *De generibus*, il est très-vraisemblablement *ce Gauthier de Mauritanie*, dont parle Jean de Salisbury dans son *Metalogicus*, lib. 2, c. 17, et sur le compte duquel il s'exprime à peu près dans les mêmes termes que le fait Abélard dans l'exposition indiquée. Nous donnons le texte de Salisbury pour qu'on puisse le comparer à celui de l'auteur du *De speciebus* : « Partiuntur itaque status, duce Gautere de Mauritania, et Platonem, in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo, speciem; in eo quod animal, genus; sed subalternum; in eo quod substantia, generalissimum. Habuit hæc opinio aliquos assertores : sed pridem hanc nullus profitetur. »

Au reste ce système est un véritable nominalisme, puisque dans l'individu il n'admet que l'individu pour former le genre et l'espèce : les différents états qu'il distingue ne sont que des points de vue, et des points de vue n'existent pas hors de l'esprit; ce sont des vues de l'esprit et ces vues de l'esprit peuvent être arbitraires. Si ces vues de l'esprit étaient *nécessitées par la nature des choses*, le système serait conceptualiste comme nous le verrons tout à l'heure. Dans aucune hypothèse il n'est réaliste.

NOMINALISME.

L'auteur principal de cette opinion en dialectique au moyen âge est, comme on sait, Roscelin, chanoine de Compiègne. L'existence de cette opinion n'est pas contestée, et comme nous n'avons pas de nouveaux faits à apporter pour en montrer le développement, nous ne donnerons pas à cet article une extension qui n'est pas nécessaire.

Roscelin ne se borna pas à être dialecticien; il voulut réformer ou renverser la théologie chrétienne; et, se jetant dans le domaine de la politique, il attaqua la plus grande puissance du temps, la puissance ecclésiastique. Nous n'avons pas à le suivre dans ses excursions ambitieuses, nous ne le considérerons que comme dialecticien.

Les textes ne sont guère explicites sur Roscelin. Othon de Freisengen, contemporain d'Abélard, dans son livre *De gestis Friderici*, lib. I, cap. 42, dit, en parlant d'Abélard: « Habuit tamen primum præceptorem Roscelinum quemdam, qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit. »

Jean de Salisbury, indiquant les diverses opinions de son temps en dialectique, dit: « Alius ergo consistit in vocibus, licet hæc opinio cum Roscelino suo fere omnino jam evanuerit (1). » Et ailleurs: « Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species, sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit (2). »

---

(1) Metalogicus II, 17.
(2) Polycraticus VII, 12.

« Ainsi Roscelin soutenait que les genres et les espèces ne sont que des mots ; mais comment le soutenaient-ils ? quel était l'ouvrage où il avait déposé son opinion ? était-ce un traité spécial de dialectique ? était-ce un simple commentaire de Porphyre ? Tous les monuments se taisent à cet égard, et nous en sommes réduits sur la doctrine de Roscelin à deux documents très-peu sûrs : la réfutation qu'en a donnée saint Anselme, réfutation beaucoup plus théologique que philosophique, dans le *De fide Trinitatis sive Incarnatione Verbi*, *contra blasphemias Roscellini*, et la lettre d'Abélard à l'évêque de Paris. » (M. Cousin.)

De l'accusation de saint Anselme, il résulte que Roscelin n'admettait pas qu'il y eût dans la nature des genres et des espèces, ni des qualités, et nous ajouterons ni de parties dans un tout, d'après les renseignements que nous fournit Abélard.

Les passages principaux de l'accusation de saint Anselme sont les suivants.

Anselm. *Opp.*, éd. Gerberon, p. 41. « Illi utique nostri temporis dialectici, imo dialectice hæretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias. »

« Qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam. »

« In eorum quippe animabus ratio, quæ et princeps et judex omnium debet esse quæ sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea quæ ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. »

« Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illa secre-

tissima natura comprehendet quomodo plures personæ, quarum singula quæque est perfectus Deus, sint Deus unus? Et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes? Denique qui non potest intelligere aliud esse hominem, nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. »

Les renseignements que nous donne Abélard sont les suivants : « Hic sicut pseudo-dialecticus, ita et pseudo-christianus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere æstimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut in eo loco quo dicitur Dominus partem piscis comedisse, partem hujus vocis, quæ est piscis, non partem rei intelligere cogatur. » (Abél., *Opp.*, p. 334.)

« Fuit autem, memini, magistri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet. Si quis autem rem illam quæ domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento, constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat : si res illa quæ est paries, res illius quæ domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et cæterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit? Hæc vero argumentatio in eo debilitatur quod cum dicitur paries, sui et cæterarum partium pars esse conceditur, sed simul acceptorum et conjunctorum, veluti et cum domum dicunt illa tria esse, non singula concedunt eam esse, sed simul accepta et

conjuncta ; unde neque parietem esse verum est, neque aliquid aliorum, sed illa tria simul. Sic quoque paries pars sui et cæterorum simul conjunctorum est, hoc est totius domus, non sui per se, et prior quidem se et aliis simul conjunctis dicitur, non ideo se per se ; prius enim paries fuit quam illa conjuncta essent, et unamquamque priorem naturaliter esse oportet quam collectionem efficiat in qua comprehendatur. » (Petri *Abæl. Dialect.*, Ouvrages inédits, p. 470).

Voici donc en quoi consistait le nominalisme de Roscelin : il soutenait que les universaux ne sont que des mots, et que, les parties d'une chose n'existant que dans cette chose, dès qu'on les en sépare, on n'a plus aussi que des mots. Il envisageait sans doute les qualités par rapport à leur sujet, comme n'ayant pas plus d'existence séparée que les parties n'en ont à l'égard du tout.

Le principe commun de ces diverses théories est qu'en réalité il n'existe que des individus qui sont toujours complets par eux-mêmes et qu'en dehors de là, il n'y a que des mots.

On a prétendu que le nominalisme de Roscelin se réduit en définitive au système des conceptualistes, que les nominalistes et les conceptualistes peuvent être confondus et que Roscelin et Abélard peuvent être compris sous la même dénomination. Nous ne le pensons pas, ces deux opinions nous paraissent profondément distinctes. Sans doute les mots portent toujours avec eux quelque idée, quelque conception ; nous ne supposerons pas que Roscelin eût l'opinion que professa plus tard un philosophe moderne, Hobbes, qui prétendait que nous ne raisonnons que sur des mots sans porter

le fardeau des idées, comme le fait l'algébriste en opérant sur des signes. Mais là n'est pas la question. Roscelin, en admettant qu'une conception est toujours cachée sous le mot, admettait-il que cette conception fût fondée sur la nature des choses, ou bien pensait-il que cette conception fût de pure convention humaine, dépendante des habitudes, des circonstances, des caprices de l'individu? Ce sont là deux choses bien différentes. Dans le premier cas, les genres et les espèces sont naturels ; et dans le second cas, il n'y a que des classifications arbitraires. Or les hommes du moyen âge à cette époque ont très-bien compris cette différence. Nous en avons la preuve dans un texte d'un dialectitien du IXe siècle. Dans une note marginale jointe au traité des catégories par saint Augustin, du manuscrit de Saint-Germain, à l'occasion de cette phrase des catégories : *Quæcunque prædicari de animali possunt, eadem et de homine*, Heiric, dont nous avons parlé, se fait cette objection, que l'on peut dire de l'animal qu'il est un genre, tandis que l'on ne pourrait pas le dire de l'homme. Il répond à cette objection que dans ce cas le mot genre n'est pas pris suivant la réalité, *secundùm rem*, mais seulement comme mot, comme pure désignation ; puis il ajoute ce qui suit :

« Tria sunt quibus omnis contentio disputatioque perficitur, res, intellectus et voces. Res sunt quas animi ratione percipimus, intellectuque discernimus; intellectus vero quo ipsas res addicimus; voces, quibus quod intellectu capimus, significamus. Præter hæc autem tria, est aliud quiddam quod significat voces, hoc est litteræ; harum scriptio, vocum significatio est..... Rem concipit intellectus, intellectum voces

designant, voces autem litteræ significant. Rursus horum quatuor, duo sunt naturalia, res et intellectus; duo secundum positionem hominum, voces et litteræ. »

Les hommes de cette époque distinguaient donc bien ce qui dans le langage et dans les idées dépendait de l'art et de la nature. Au reste, la répulsion générale qu'éprouva la doctrine de Roscelin de la part même des conceptualistes, montre bien qu'il ne professait pas l'opinion de ces derniers.

Nous rappelons ici ce que nous avons dit du système de Gauthier de Mauritanie, à la fin de l'article du réalisme, c'est que ce système est nominaliste.

Conceptualisme.

Le nom de conceptualisme et celui de son auteur sont bien connus; mais la nature du système lui-même l'est beaucoup moins. Nous pensons que nous pourrons porter la lumière dans cette question par la distinction que nous avons déjà faite entre les universaux envisagés en eux-mêmes comme conceptions individuelles et les universaux considérés comme généralités.

Qu'étaient pour Abélard les universaux ou du moins les genres et les espèces, considérés en eux-mêmes comme des conceptions individuelles susceptibles d'être généralisées, mais qui ne le sont pas encore?

Il le dit clairement. J'entends, dit-il, par espèces, non pas cette seule essence d'homme qui est en Socrate ou dans quelque autre individu, mais toute la collection, formée des essences de cette nature qui

sont dans les autres individus semblables : « speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum quæ est in Socrate, vel quæ est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturæ conjunctam. »

Mais sur ce point ne ressemble-t-il pas au nominalisme, lorsqu'il déclare que cette collection n'existe pas, que ce n'est pas une nature véritable ? Il admet, dira-t-on, une conception sous le mot espèce ; mais les nominalistes ne prétendent pas que les mots soient vides de sens. Pour répondre à cette question et prononcer l'identité ou la diversité des deux opinions, il faut savoir si ces conceptions sont de pure convention humaine, et par conséquent arbitraires, ou bien si elles sont fondées sur la nature des choses ; si elles appartiennent à l'imagination, ou à la raison, comme le disait Boèce lui-même dans ses deux Commentaires. Rendons-nous bien compte de ce que sont réellement pour l'esprit humain les conceptions de genre et d'espèce. De fait, ces conceptions ne sont dues ni aux sens, ni à l'imagination. En présence des individus nous acquérons des idées sensibles ; mais notre intelligence ne s'en tient pas à ces premières acquisitions : les idées sensibles donnent naissance à plusieurs autres sortes d'idées. La première se compose des idées des qualités perçues dans les individus. Ces idées, souvenirs des sensations, une fois qu'elles sont détachées de ces souvenirs, ne représentent plus rien de réellement individuel, ni qui soit accessible aux sens en dehors des individus ; prises isolément, elles sont donc des idées de choses non sensibles. Conçues en elles-mêmes et séparément, elles représentent les qua-

lités séparées de tout sujet, et c'est pour cela qu'on les appelle communément idées abstraites. La seconde classe d'idées de choses non sensibles, à laquelle donnent naissance les idées sensibles, est celle des idées de qualités en tant que communes aux individus semblables. Ces qualités, considérées dans les êtres qui les réunissent, servent à distribuer ceux-ci en diverses collections. Ces collections sont les genres et les espèces. Les idées de ces collections sont des idées de choses non sensibles quoique les collections comprennent des individus accessibles aux sens. Une psychologie un peu sévère constaterait l'existence de bien d'autres idées qui viennent encore nécessairement à la suite des premières idées sensibles; telles sont les idées de substances, d'existence antérieure et postérieure, de temps et d'espace, etc. Mais pour connaître la nature des conceptions des universaux sous le premier point de vue, il suffit de connaître les idées abstraites des deux premiers degrés dont nous avons parlé, et qui renferment plus ou moins clairement des vues générales. Or, dire que ces idées sont abstraites, ce n'est pas dire qu'elles n'aient pas d'objet dans la nature; elles reposent sur le véritable état des choses, seulement leur objet n'existe pas comme un individu complet et séparé des autres réalités. Ces idées ne sont pas dues à l'imagination, puisque nous ne sommes pas libres de les façonner à notre volonté.

Eh bien! Abélard pense que les conceptions de genre et d'espèce ont leur fondement dans les choses et ne sont dues ni aux sens ni à l'imagination; on en trouve la preuve dans le traité *De intellectibus*, où ces sortes d'idées sont très-bien distinguées les unes

des autres. Cette preuve se trouve aussi dans quelques passages de son traité *De generibus et de speciebus*. Mais le *De intellectibus*, qui paraît être un résumé de la doctrine d'Abélard rédigé par un de ses partisans, semble être dans son entier une preuve de cette vérité. Nous pourrions réduire cet ouvrage aux énoncés suivants : un principe a été posé : tout ce qui est, est substance ou accident. Ce principe est faux, il exprime une division qui n'embrasse pas toute la réalité. Si elle était complète, il faudrait que la rationalité qui n'est pas une substance fût un accident; si elle était un accident, son absence ou sa présence dans l'homme serait indifférente, et par conséquent l'homme réduit à l'animal sans raison serait encore un homme. Donc il y a des choses qui ne sont ni substances ni accidents perçus par les sens.

Pour que l'on connaisse bien l'opinion d'Abélard sur les genres et les espèces considérés sous ce point de vue, nous donnerons l'exposition qu'il en a faite lui-même.

« Puisque nous avons réfuté, par le raisonnement » et par l'autorité, les doctrines dont il a été question » jusqu'ici, il nous reste à exposer, avec l'aide de » Dieu, l'opinion que nous croyons devoir adopter.

» Tout individu est composé de *forme* et de *matière :* » Socrate a pour matière l'*homme* et pour forme la *so-* » *cratité*. Platon est composé d'une matière semblable » qui est l'homme, et d'une forme différente qui est la » *platonité*, et ainsi des autres hommes. Et de même » que la socratité qui constitue formellement Socrate, » n'est nulle part hors de Socrate, de même cette es- » sence d'homme qui est, en Socrate, le substrat de la

» socratité n'est nulle part ailleurs qu'en Socrate ; et il en
» est ainsi des autres individus. J'entends donc par es-
» pèce, non pas cette seule essence d'homme qui est
» Socrate, ou quelque autre individu, mais toute collec-
» tion formée de toutes les essences de cette nature. Toute
» cette collection, quoique essentiellement multiple, les
» autorités l'appellent une espèce, un universel, une
» nature ; de même qu'un peuple, quoique composé de
» plusieurs personnes, est appelé un. Ensuite chaque
» essence particulière de cette collection qu'on appelle
» humanité, est composée de forme et de matière ; la
» forme n'est pas une, mais plusieurs ; c'est la *rationa-*
» *lité*, la *moralité*, la *bipédalité* et tous les autres attri-
» buts substantiels de l'homme. Et ce que nous avons
» dit de l'homme, savoir, que cette portion d'homme
» qui est le sujet de la socratité n'est pas essentielle-
» ment celui de la platonité, cela s'applique également à
» l'animal, car cet animal, qui est le substrat de la
» forme d'humanité qui est en moi, ne peut être essen-
» tiellement ailleurs. Mais la matière animale qui sou-
» tient l'humanité est analogue au principe matériel qui
» se trouve dans chacune des espèces d'individus du
» genre animal. J'appelle donc genre cette multitude
» d'essences qui sont les substrats des formes spécifiques
» de l'animal, multitude qui est diversifiée par cette autre
» multitude des espèces. En effet, l'espèce est la collec-
» tion des seules essences qui servent de substrat aux
» formes individuelles ; et le genre est la collection des
» essences qui reçoivent les différences substantielles
» constitutives des espèces. C'est ce que veut dire Boèce
» dans son second commentaire sur Porphyre, par ces
» mots : l'espèce n'est autre chose que, etc. De la même

» manière (car il importe de pousser les recherches, » jusqu'à ce que nous arrivions à un premier prin- » cipe), nous ferons remarquer que chacune des es- » sences du genre animal est composée d'une matière » corporelle et de plusieurs fomes substantielles, telles » que l'*animation* et la *sensibilité* qui résident essentiel- » lement dans ses formes et jamais ailleurs, comme nous » venons de le dire pour les essences animalités ; mais » ces nouvelles essences analogues entre elles servent de » substrats aux formes de toutes les espèces corporelles, » et la multitude de ces essences corporelles est le » genre supérieur de cette nature que nous avons dite » composée de la multitude des essences animalités. » Chaque essence corporelle qui, tout à l'heure, était un » genre, se compose d'une certaine essence *substantia-* » *lité* et de la forme *corporéité*. De nouvelles essences, » tout à fait analogues aux premières, servent de sub- » strats à l'incorporéité qui est leur *forme* et qui constitue » une espèce nouvelle, et la multitude de toutes ces es- » sences est appelée le genre généralissime de la sub- » stance. La substance elle-même n'est pas encore rigou- » reusement simple, elle a pour matière la *pure essence*, » si je puis parler ainsi, et pour forme la *susceptibilité* des » *contraires*. Cette pure essence est-elle un genre ? Si » elle ne l'est pas, pourquoi cela ? Nous discuterons » plus tard ces deux questions. (Ouv. inéd., p. 524.)

Quant à la réfutation qu'il faisait des systèmes opposés au sien, elle s'adressait à deux classes d'adversaires : aux réalistes et aux nominalistes. Nous avons déjà vu une partie de celle qui était dirigée contre les réalistes. Celle qui s'adressait aux réalistes n'était pas moins péremptoire. Elle était tirée de l'au-

torité et de la raison. Il démontre, d'une part, qu'on ne doit entendre par espèce qu'une *conception recueillie en vertu d'une ressemblance substantielle sur une multitude d'individus dissemblables*, par genre, *une conception qui résulte de la ressemblance des espèces*... Il démontre d'un autre côté que les mots ne sont ni des genres ni des espèces, ni universels ni singuliers, ni prédicats ni sujets, puisque les mots ne sont aucune chose..... Nous renvoyons pour ces détails à l'ouvrage de M. Cousin qu'il serait insensé de vouloir refaire.

Il y a longtemps que l'école de Mégare, par la bouche de Stilpon, avait dit qu'une chose ne peut être affirmée d'une autre puisqu'elle ne saurait lui être identique, et que celui qui dit homme ne dit personne, puisqu'il ne dit ni celui-ci, ni celui-là. Chaque chose en effet a sa nature où elle reste renfermée comme dans un cercle infranchissable. Mais des rapports peuvent être établis entre une chose et plusieurs autres choses; dans ce cas le rapport est général, et l'on regarde comme général aussi la chose qui est jugée semblable à plusieurs autres. Les rapports sont ou des effets d'une cause ou de simples vues de l'intelligence. Une cause unique est générale par rapport à ses effets multiples; les vues de l'esprit peuvent être aussi générales; dans les langues un terme peut être général quand il sert de point de comparaison pour plusieurs autres termes; mais alors le terme, individuel par lui-même, ne devient général que par la vue de l'esprit, par son intention particulière. Un mot, ou un nom isolé, lorsqu'il n'est pas considéré comme proposition abrégée, ne peut être général; il faut pour cela qu'il y ait acte de l'esprit; intention de le

rapporter à plusieurs choses. C'est pour cela sans doute qu'Abélard faisait consister la généralité, non dans le nom ou la voix, *voce*, *nomine*, mais dans l'oraison, la proposition, le discours, *sermone*. M. Ch. de Rémusat pense que la doctrine d'Abélard sur les universaux est bien exprimée dans les vers suivants tirés d'une épitaphe d'Abélard, qui se trouve dans un des manuscrits de la bibliothèque d'Oxford. L'épitaphe commence ainsi :

Hic docuit voces cum rebus significare,
Et docuit voces res significando notare;
Errores generum correxit, ita specierum,
Hic genus et species in sola voce locavit,
Et genus et species sermones esse notavit, etc. (1).

Nous voulons bien le croire, mais alors les deux derniers vers que nous avons cités ont été altérés, il faudrait lire :

Non genus et species in sola voce locavit,
Sed genus et species sermones esse notavit.

D'après ces remarques, il ne faudrait pas dire qu'à l'égard des genres et des espèces considérés comme généralités, Abélard est nominaliste à la manière de Roscelin. Il ne faudrait pas dire non plus qu'il est conceptualiste, car une conception, considérée en elle-même, est toujours singulière. Abélard faisant dépendre la généralité de l'intention exprimée par le discours, devrait être dit, sous ce point de vue, *intentionaliste* ou *sermoniste*, si l'on pouvait parler ainsi.

---

(1) Rawlinson, *P. Abœl. et Helois. epist.*, 1 vol. in-8°, London, 1728.

Cette appréciation du système d'Abélard serait conforme à celle que fait son contemporain Jean de Salisbury, qui ne place Abélard ni parmi les conceptualistes, ni parmi les nominalistes, mais dans cette classe qui, pour la généralité, considère les discours, *sermones intuetur*.

Ainsi les genres et les espèces, considérés comme de simples conceptions, correspondant à des caractères de l'individu qui peuvent être communs à plusieurs objets, mais qui ne sont pas encore affirmés de plusieurs objets, étaient pour Abélard des conceptions de l'intelligence ou de la raison; et la généralisation des genres et des espèces était le résultat de l'intention de l'esprit, c'était l'expression des vues de l'esprit.

Nous rangeons encore Abélard parmi les dialecticiens, parce que nous pensons qu'il n'est point entré dans le domaine de la métaphysique en se servant des seules lumières de la raison. Sans doute il est arrivé à l'extrême limite du monde physique, lorsqu'à la fin de son traité *De generibus et speciebus*, il remonte l'échelle de l'être ou des abstractions jusqu'à la substance qui semble être un principe commun aux corps et aux esprits, et qu'il s'efforce de la retenir dans le monde physique. Il montre par là qu'il s'est élevé plus haut que tous les dialecticiens qui l'ont précédé; mais il montre aussi qu'il n'a pas voulu entrer dans le domaine de la métaphysique.

Il va même jusqu'à combattre le système du principe universel ou de l'unité absolue dans le livre inédit *Glossulæ super Porphyrium*, mais c'est toujours

dans l'intérêt de la dialectique qu'il fait cette excursion (1).

Nous n'indiquerons pas quels sont les partisans du système d'Abélard en dialectique, car ils sont trop nombreux. Presque personne ne s'avoue des siens après sa condamnation et sa mort, mais presque tous marchaient dans la voie qu'il avait ouverte avec tant d'éclat. Après lui le réalisme naturaliste disparut, et il ne resta plus que le réalisme intellectuel comme celui de saint Thomas. Le véritable nominalisme sommeilla longtemps et ne se réveilla qu'avec Occam, au XIVe siècle.

A côté du réalisme que nous avons fait connaître dans Boèce et dans Raban-Maur, nous voyons apparaître un autre système qui, au lieu de multiplier les réalités, tend à détruire les individus au profit d'un principe commun à ces individus. Le premier indice que nous en ayons se trouve dans le passage suivant de Raban-Maur :

« Hic innuit nobis Boethius quod eadem res individuum et species et genus est, et non esse universalia individuis quasi quiddam diversum, ut quidam, dicunt, scilicet speciem nihil esse quàm genus informatum, et individuum nihil aliud esse quàm speciem informatam. »

Ainsi du temps de Raban-Maur, il y avait un parti philosophique, qui disait que l'individu n'était que l'espèce revêtue d'une forme, que l'espèce n'était que le genre revêtu d'une autre forme, et que ce genre immédiat (*generalius*) n'était qu'un autre genre plus

(1) Voir Ch. de Rémusat, *Abœl.* lib., p. 97.

élevé revêtu d'une forme, comme ce genre plus élevé n'était lui-même en définitive que le genre suprême (*generalissimum*) revêtu d'une certaine forme. Il ne manquait plus que la substance universelle à placer au sommet de la série pour en faire un système panthéiste. Car si l'on admet un principe suprême pour une collection d'individus semblables comme la rationalité pour les hommes, on en admet un autre pour plusieurs collections, tels sont les principes, *animalité*, *corporéité*. Il y eut aussi des principes pour les divers degrés dans les manières d'être; ainsi pour les divers degrés de bonté, il y eut la *bonté parfaite;* pour les différents degrés de grandeur, la *grandeur parfaite*. On fit disparaître les réalités du monde visible par le rôle que l'on fit jouer à chacun des principes premiers réalisés; les individus de chaque série étaient considérés comme de simples manifestations du principe suprême de la série et que l'on appelait *genre généralissime* (*genus generalissimum*). Tous ces genres se réduisaient à un seul principe appelé la *nature*, l'*être universel*, *Dieu*, etc.; ainsi que dans les systèmes panthéistes de l'Orient, Dieu y prenait toutes les formes que nous voyons et subsistait au fond de ce que nous voyons.

Ce système est bien éloigné des simples études dialectiques de nos hommes du moyen âge et des idées qu'elles suggèrent. L'étude des mots et de la dialectique conduit à l'étude complète ou incomplète des idées, des conceptions et l'étude des idées conduit à l'étude des réalités, mais principalement des réalités finies; dans tous les cas elle s'occupe des réalités finies avant de songer à l'être infini. L'expérience d'ailleurs le

prouve : les études logiques et psychologiques dégagées de toute influence étrangère, comme elles l'ont été en France et en Écosse immédiatement après Descartes, ont amené des études sur la vérité de nos idées, comme l'attestent les travaux de Locke, de Condillac, de Reid et de Dugald-Steward. Ces études peuvent s'élever jusqu'à des spéculations sur l'infini, mais en commençant par l'étude du fini sans cesser de s'appuyer sur l'existence et la connaissance du fini.

Le système de philosophie qui se présente à nous actuellement, n'est donc pas né dans le pays; c'est un fruit étranger, importé chez les nations gallo-franques. Sa nature nous indique qu'il est originaire de l'Orient, et c'est de là qu'il doit nous venir directement ou indirectement. Où se trouve ce système parmi les hommes du moyen âge? Qui l'a apporté? La réponse est facile à faire; il se trouve dans Jean-Scot Érigène et dans les maîtres qui l'ont formé, en tout ou en partie, c'est-à-dire dans le faux Denis l'Aréopagite et Maxime le Théologien. C'est Jean Scot Érigène qui l'a apporté, c'est lui qui s'était nourri des inspirations de la philosophie alexandrine et il est étranger. Nous devrons donc étudier ce système dans l'intérêt de la dialectique comme dans celui de la métaphysique, car ici la dernière influe sur la seconde qui n'en est qu'une dérivation.

Du reste ne nous étonnons pas que la métaphysique succède si rapidement à la dialectique et à la physique et accompagne en quelque sorte son développement. La métaphysique répond au besoin le plus impérieux de notre raison, celui de connaître les premiers principes des choses et notre destinée. Les dog-

mes religieux peuvent satisfaire sans doute les esprits des peuples en général, mais à condition qu'ils se laissent pénétrer jusqu'à un certain point par les lumières de la raison, et même il est toujours quelques esprits plus hardis qu'emporte au delà des routes battues l'attrait des libres spéculations. C'est ce qui arriva au moyen âge.

La dialectique du moyen âge renfermait la pensée du philosophe dans le monde physique et visible ; les nobles aspirations de l'homme y étaient étouffées. Mais toujours l'âme humaine s'élance au delà de cet horizon pour découvrir un monde meilleur et plus digne d'elle. Elle s'agite en divers sens pour arriver à ce but. On peut cependant ramener à trois les voies par lesquelles elle tente de s'échapper du cercle du monde physique. Ce sont la raison déductive ou le raisonnement ; la raison intuitive ou la foi naturelle aux choses invisibles ; la foi religieuse ou l'enseignement de l'autorité. L'homme ne tarde pas à reconnaître l'impuissance du raisonnement à lui donner l'invisible et l'infini. En effet, le raisonnement se borne à éclaircir, à développer les idées que l'on possède déjà, et pour que le raisonnement donne l'invisible et l'infini, il faut que l'esprit possède antérieurement ces idées. Après avoir reconnu cette impuissance de la raison déductive, l'homme n'en aspire pas moins vivement à la possession du bien qu'il a vainement poursuivi. C'est alors que quelques âmes d'élite prennent les devants et vont à la recherche d'une route nouvelle. Elles rencontrent cette faculté supérieure de notre raison que nous appelons la foi naturelle ou la raison intuitive, et elles s'en servent sans la connaître,

elles se livrent à ses inspirations qui lui semblent venir du ciel et condamner les autres facultés intellectuelles. Alors, sous un nom quelconque, se forme une classe nouvelle de philosophes qui se séparent de ceux qui les ont précédés et font leur étude exclusive de l'invisible et de l'infini. On les appelés des *mystiques*.

Le mysticisme, séparé de ses abus, n'est que l'exercice d'une faculté supérieure de notre raison qui aspire à la connaissance de l'infini. Le mysticisme a donc sa racine dans la constitution intime de notre âme, et il se manifeste toutes les fois que la raison déductive a laissé voir son impuissance à nous conduire au but auquel nous aspirons tous.

Pour sortir de la dialectique, les hommes du moyen âge avaient deux moyens naturels outre l'enseignement religieux : ils pouvaient suivre les inspirations de la foi naturelle et inventer une nouvelle théologie, ou retourner aux systèmes de philosophie anciens qui s'étaient occupés de l'invisible. Le premier moyen était au-dessus de leurs forces, ils n'étaient pas suffisamment préparés à la hardiesse des spéculations philosophiques; ils ne purent donc employer que le second. Ils étudièrent la philosophie d'Alexandrie et la pratiquèrent à leur tour ; ils étudièrent aussi les doctrines de la religion et s'efforcèrent de démontrer la sagesse et la raison qu'elle renferme. Quelques-uns, parmi eux, remontèrent jusqu'au platonisme primitif.

Il est résulté de là que quatre espèces de systèmes supérieurs à la dialectique se sont produits à cette époque : 1° les systèmes de la philosophie d'Alexandrie apparaissant dans la nouvelle société, conservant la physionomie sévère de la science, mais renfermant

dans son sein le panthéisme : telle est la philosophie de Scot-Érigène ; 2° les systèmes franchement mystiques et cependant encore philosophiques qui, quoique subordonnés à la foi religieuse, cherchent la vérité par une autre voie que la tradition. L'école de Saint-Victor est la représentation de ce mouvement philosophique. Ces deux espèces de philosophies sont deux rejetons du néoplatonisme ; elles diffèrent entre elles sous le point de vue du panthéisme ; 3° les systèmes de théologie naturelle qui, bien que subordonnés aussi à la foi, cherchent à se démontrer cette fois par la raison jusqu'au point où elle peut y arriver : telles sont les tentatives de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux, d'Alain de l'Ille et d'une foule d'autres docteurs ; 4° les systèmes de la philosophie platonicienne, qui en abandonnant la forme sévère de la philosophie se traduisent en poëmes pour exposer les doctrines de Platon : tels sont ceux d'Adélard de Bath, de Bernard de Chartres, d'Alain de l'Ille, etc.

SECONDE SECTION.

CHAPITRE PREMIER.

PREMIÈRE REJETON DU NÉOPLATONISME OU PHILOSOPHIE DE SCOT-ÉRIGÈNE.

Préambule.

Nous ne nous occuperons que de la théologie ou de l'ontologie de cet auteur. Pour comprendre l'exposé que Jean Scot fait de son système de théologie ou d'ontologie, il faut se placer à son point de vue, et pour cela il faut non-seulement se rappeler quel était le milieu philosophique dans lequel il vivait comme héritier de la science des alexandrins qui s'était conservée toute vivante dans l'Hibernie, où il avait été élevé; il faut encore se pénétrer de deux espèces d'idées qui présidaient à toutes ses études en théologie et en ontologie, et étaient identifiées en quelque sorte avec son intelligence. Ces deux idées sont: la décomposition d'un être quelconque en trois éléments ou en trois phases d'existence; la seconde idée n'est autre chose que la méthode alexandrine.

Exposons-les d'après ce qu'il en dit lui-même, ou d'après ce qu'il en pratique dans le cours de son ouvrage. Dans un être quelconque soit matériel, soit immatériel, il y a toujours trois choses à considérer: la *substance*, la *force* et l'*acte*. Pour rendre plus évidente l'existence de ces trois choses, nous prendrons

pour exemple un être doué de raison, l'homme, par exemple. Y a-t-il un homme qui ignore qu'il est, quand bien même il ignorerait ce qu'il est? Je comprends que je suis, et par ce seul fait je témoigne que je suis, que j'ai le pouvoir ou la force de le comprendre, et de plus que je fais l'acte de le comprendre; je ne comprendrais pas si je n'existais pas, je ne comprendrais pas si je n'avais pas le pouvoir de comprendre, je ne saurais pas que je comprends si je ne comprenais pas; je possède donc l'existence et un pouvoir; ce pouvoir ne reste pas en moi sans exercice, il éclate au dehors en actions (1).

De ces trois choses, *substance*, *puissance* et *acte*, les deux dernières peuvent être l'objet d'une perception; la substance, jamais; elle échappe non-seulement aux sens, mais à la raison et à toute autre espèce d'intelligence pure que l'on pourrait imaginer (2).

Cette analyse profonde de l'être devance de plu-

---

(1) Hac enim tria in omni creatura sive corporea sive incorporea, ut ipse certissimis argumentationibus edocet, incorruptibilia sunt et inseparabilia, οὐσία ut sæpe diximus, δύναμις, ἐνέργεια, hoc est, essentia, virtus, operatio naturalis. D. Horum trium exemplum posco. M. Nulla natura, sive rationalis sive intellectualis, est, quæ ignoret se esse; quamvis nesciat quid sit. D. Hoc non ambigo. M. Dum ergo dico, intelligo me esse, nonne in hoc uno verbo, quod est intelligo, tria significo a se inseparabilia? Nam et me esse, et posse intelligere me esse, et intelligere me esse demonstro. Num vides verbo uno meam οὐσίαν, meamque virtutem, et actionem significari? Non enim intelligerem si non essem : neque intelligerem, si virtute intelligentiæ carerem : nec ulla virtus in me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit. (*De divisione naturæ*, lib. prim. c. 50, p. 50, édit. in-8°, Monast. Guestph. 1838.)

(2) Gregorius etiam Theologus, multis rationibus nullam substantiam, sive visibilis sive invisibilis creaturæ, intellectu vel ratione comprehendi posse confirmat quid sit. Nam sicut ipse Deus in seipso ultra creaturam omnem nullo in intellectu comprehenditur : ita etiam in secretissimis sini-

sieurs siècles celle qui sera faite par Leibnitz lorsqu'il rendra l'énergie à l'être réduit par Descartes à l'état de substance passive. Elle offre un élément de plus que celle de Leibnitz qui ne parle que de la puissance et de l'acte. La substance dont il est ici question est une phase de l'être dans laquelle il n'y aurait aucune action externe, ni même aucune tendance à l'action, aucun effort (conatus). C'est là une doctrine toute particulière à l'Orient et que les alexandrins ont adoptée les premiers parmi les Grecs.

Si la substance est tout à fait insaisissable dans les créatures, à plus forte raison l'est-elle dans le premier des êtres, dans le créateur de toutes choses. En Dieu il y a donc une phase inaccessible à l'intelligence, c'est la substance; c'est ce que l'auteur appellera le *non-être*, c'est-à-dire le non-réalisé, et il distinguera jusqu'à cinq espèces de choses qui ne sont pas le néant et qui cependant ne sont pas réelles. Parmi ces choses est l'arbre qui doit sortir d'une graine, lorsqu'il n'en est pas encore sorti; l'événement qui doit résulter d'une cause, et qui n'en est pas encore résulté; l'entier qui se formera de la réunion de certains éléments, et qui n'en est pas encore formé (1).

---

bus creaturæ ab eo factæ, et in eo consistentis, considerata οὐσία incomprehensibilis est. Quicquid autem in omni creatura, vel sensu corporeo percipitur, seu intellectu consideratur, nihil aliud est nisi quoddam accidens incomprehensibile per se, ut dictum est, uniuscujusque essentiæ: quæ aut per qualitatem, aut quantitatem, aut formam, aut materiam, aut differentiam quamdam, aut locum, aut tempus agnoscitur, non quid est, sed quia est. (*De div. nat.* lib. prim. c. 3, p. 2, édit. in-8° Monast. Guestph. 1838.)

(1) Fiat igitur secundus modus essendi et non essendi, etc., etc. (*De div. nat.* lib. I, c. 4, 5, 6, 7.)

Cette manière de décomposer l'être est le fondement de la théodicée d'Alexandrie, qui admet dans sa trinité divine une hypostase au-dessus du dimiurge. C'est ce principe de la division de l'être qui autorise Jean Scot à distinguer, dans ce qu'il appelle la nature ou l'universalité des choses, le non-être en opposition avec les deux autres espèces d'êtres, l'être créé et créateur, l'être créé et non créateur.

La seconde idée mère du système de Jean Scot que nous voulons indiquer est la méthode alexandrine. Cette méthode consiste non-seulement à décomposer en diverses parties l'objet étudié et à le recomposer avec ces mêmes parties, mais à disposer les éléments de l'objet étudié en divers ordres subordonnés les uns aux autres, en commençant par le plus élevé, à descendre ces divers ordres hiérarchiques et à en remonter ensuite les degrés par une marche inverse à la première. Le philosophe alexandrin a-t-il devant les yeux une série d'êtres à étudier, il en trouve un, ou il en crée un, qui domine tous les autres par l'excellence de sa nature; ceux-ci sont coordonnés par échelons relativement à lui; le premier être brille par son éclat au-dessus de tous les autres qui vont en s'effaçant et s'anéantissant devant lui (1). Aussi c'est de cette école

(1) Nulla enim rationabilis divisio est, sive essentiæ in genera, sive generis in formas et numeros, sive totius in partes quæ proprie partitio nominatur, sive universalitatis in ea quæ vera ratio in ipso contemplatur, quæ non iterum possit redigi per eosdem gradus per quos divisio prius fuerat multiplicata, donec perveniatur ad illum unum inseparabiliter in seipso manens, ex quo ipsa divisio primordia sumpsit : sed prius et de etymologia ipsius nominis quod est analytice pauca edisseras, non enim mihi plane patet necessarium esse video. M. analytice a verbo *analyo* derivatur, id est, resolvo vel redeo; *ana* enim re, *lyo* verò, *solvo* inter-

qu'est sortie l'échelle des grades métaphysiques, appelée *l'échelle de Porphyre*, et plus tard la hiérarchie céleste du faux Denis l'Aréopagite. Aux yeux des alexandrins, ce mode de développement et de renveloppement est autant une loi des êtres qu'une loi de méthode et de logique. C'est d'après cette loi que Scot-Érigène, en partant du Dieu non-être, fait connaître ce Dieu dans ses créations du premier ordre et dans ses créations indirectes du deuxième ordre, puis ramène toutes ces créations d'ordre divers à leur premier principe, à Dieu non manifesté, au-non-être (1).

---

pretatur; inde et nomen nascitur *analyo*, quod in resolutionem vel reditum similiter vertitur; sed analysis proprie pro dissolutione propositarum quæstionum dicitur, analytice de reditu divisionis formarum ad principium ejusdem divisionis; omnis enim divisio quæ a Græcis *merismus* dicitur; quasi deorsum : descendens ab uno quodam diffinito ad infinitos videtur hoc est generalissimo usque ad specialissimum. Omnis vero recollectio veluti quidam reditus iterum a specialissimo inchoans, et usque ad generalissimum ascendens, analytice vocatur; est igitur reditus et resolutio individuorum in formas, formarum in genera, generum in *ousias*, ousiarum in sapientiam et prudentiam, ex quibus omnis divisio oritur, in easdem finitur (*De div. nat.* lib., sec., c. 1, p. 86.)

(1) « Quaternarum itaque prædictarum formarum binis unum coeuntibus, fiat analytica, id est, reditiva collectio. Prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur; est enim principium omnium quæ a se condita sunt, et finis omnium quæ eum appetunt, ut in eo æternaliter immutabiliterque quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quæ post eam ab ea creata sunt, in genera et species et numeros, differentias quoque cæteraque quæ in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit; quoniam vero ad eamdem causam, omnia quæ ab ea procedunt dum ad finem pervenient reversura sunt, propterea finis omnium dicitur, et neque creare neque creari perhibetur; nam postquam in eam reversa sunt omnia, nil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea quieta erunt, et unum individuum atque immutabile manebunt. » (*De div. nat.* lib. II, c. 2, p. 86.)

Exposition de la théologie de Scot-Érigène.

Cette théologie est contenue dans le principal des ouvrages philosophiques de cet auteur, dans le traité περὶ φύσεως μέρισμον, ou *De divisione naturæ*, c'est-à-dire le traité de l'être. D'après cet ouvrage, toutes les choses se réduisent en définitive à une seule substance que l'auteur appelle la nature ou Dieu, φύσις, θέος, *natura, Deus*. Cette substance a quatre phases principales. Dans la première, elle est incréée et créatrice ; dans la seconde, elle est créée et créatrice ; dans la troisième, elle est créée et non créatrice ; dans la quatrième, elle est incréée et non créatrice (1).

De la première phase, qui est éternelle et insaisissable, sont sorties les trois autres ; de la seconde et de la troisième proviennent toutes les formes ou manifestations que nous appelons des êtres dans notre monde visible, et qui ne sont que le développement indéfini de la substance unique ; la quatrième est le renveloppement de toutes ces formes, de toutes ces manifestations dans le sein de la substance unique, qui est dans un repos et un bonheur éternels.

Dans sa nature infinie et tout à fait insaisissable, Dieu ne peut ni se décrire ni s'indiquer. Nous avons

---

(1) « Videtur mihi divisio naturæ per quatuor differentias, quatuor species recipere : quarum prima est, quæ creat et non creatur ; secunda, in eam quæ creatur et creat ; tertia, in eam quæ creatur et non creat ; quarta, quæ nec creat nec creatur. Harum quatuor binæ sibi inviceem opponuntur ; nam tertia opponitur primæ, quarta vero secundæ ; sed quarta inter impossibilia ponitur ; cujus differentia est non posse esse. » (*De divis. nat.*, lib. I, c. 1, p. 1.)

Voir surtout, lib. II, c. 1, 2, 3.

des noms pour la seconde phase, elle renferme les causes premières, et les Grecs les ont appelées προτότυπα, premiers exemplaires, προορίσματα, prédestinations, ou bien encore θεῖα θηλήματα, volontés divines; c'est la bonté absolue, l'essence, la vie absolue, la sagesse parfaite, etc., d'où procèdent tous les genres d'êtres finis consignés dans les catégories (1). La troisième phase présente l'homme et tous les individus du monde visible.

Dans tous ces êtres, c'est le Dieu unique qui subsiste et qui vit. Ces êtres existent sans doute par la création, mais la création ne fait que transformer ce qui existait déjà; la création est le passage de l'éternel au temporel, de l'absolu au relatif, de l'infini au fini; ce qui était éternel en Dieu est créé comme temporel, comme fini dans le monde des phénomènes. La même chose peut donc être successivement éternelle et créée, infinie et finie : éternelle, infinie en Dieu; créée et finie dans sa manifestation dans le monde. Toutes les choses ont leur principe dans la pensée de Dieu, et la pensée que Dieu a d'une chose est la substance de cette chose, *cognitio eorum quæ sunt, ea quæ sunt, est*, a dit l'aréopagite. L'homme lui-même peut être défini, *une certaine idée conçue de toute éternité dans la pensée divine*. Au lieu de dire : *l'homme est un animal raisonnable*, il faut aller

(1) Voir lib. I, c. 14, p. 14. Hactenus quæ dicta sunt videntur esse probabilia; sed velim audire quid de hac ineffabili atque incomprehensibili creatrice omnium causalique natura, theologia edocet, id est, utrum sit, quid sit, vel quale, et quomodo definitur, etc.

Voir aussi lib. I, c. 15 et 16, redeundum sane, etc., p. 18.

Voir encore lib. I, c. 17, p. 22-24.

droit à la substance et la saisir en Dieu où elle est.

Pour soutenir son système, l'auteur a raison de chercher l'étymologie du mot θεὸς dans le verbe θέω, qui signifie courir, parce que Dieu court dans les diverses séries des êtres, il les descend pour les remonter ensuite comme faisait le feu divin d'Héraclite à travers les différents ordres de ses manifestations (1). Aussi a-t-il comparé avec justesse son Dieu résidant au fond des créations à l'unité dans le système des nombres, et les séries d'êtres finis aux diverses collections d'unités appelées dizaines, centaines, mille, etc. Qu'y a-t-il dans les nombres? L'unité, plus des formes; les formes varient, mais l'unité est toujours la même : celle-ci est l'être et les formes ne sont rien.

Ainsi Scot-Erigène, dans sa métaphysique bien examinée, anéantit les êtres finis. C'est à ce résultat qu'ont abouti presque tous les philosophes qui ont commencé leur métaphysique par des spéculations sur

---

(1) « Sed ad aliam originem hujus nominis recurres, ita ut non a verbo θεωρῶ video, sed a verbo θέω, id est, curro, θεὸν Deum derivari intelligas, adest tibi similiter eadem ratio; nam currenti non currens opponitur, sicut tarditas celeritati; erit igitur ὀπίσθεος, id est, plusquam currens; sicut scriptum est, *velociter currit sermo ejus*. Nam hoc de Deo verbo, quod ineffabiliter per omnia quæ sunt ut sint currit, intelligimus. Eodem modo de veritate accipere debemus. » (*De divis. nat.*, lib. I, c. 16, p. 19.)

« Deus est omne quod vere est; quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus; omne enim quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est nisi non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, non intelligibilis intellectus, incorporalis corpus, superessentialis essentia, informis forma, incommensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere ponderatio, spiritualis incrassatio, invisibilis visibilitas, illocalis locatio, carentis tempore tempus, infiniti definitio et incircumscripti circumscriptio. » (*De divis. nat.*, lib. II.)

la nature de Dieu pour descendre ensuite vers les êtres finis. Ces êtres finis doivent disparaître en présence de l'être infini qui embrasse toutes les autres existences. Supposons qu'un mortel puisse pénétrer au sein de l'astre brillant du jour : si après avoir contemplé de près la source de la lumière et s'être en quelque sorte nourri des plus éblouissantes clartés, il jette les yeux dans les sphères inférieures où vivent les humains, que seront pour lui les faibles lumières artificielles dont ils se servent pour se guider au milieu des ténèbres? Ce seront des ténèbres au milieu des ténèbres. Ainsi l'être fini disparaît devant l'être infini comme la lueur de nos pâles flambeaux disparaît devant les splendeurs éblouissantes du soleil.

Continuons d'approfondir ce système.

Des quatre phases de l'être universel, c'est la troisième que nous avons le plus d'intérêt à connaître; elle comprend le monde visible, dont l'ensemble est appelé par les Grecs τὸ πᾶν, soumis au temps et à l'espace. Étudions donc les choses variables. Dans ce monde visible et variable sont les catégories (1).

Aristote, le plus habile observateur des différences dans les choses dites naturelles, en présence des innombrables variétés que présentent les choses qui sont au-dessous de Dieu et ont été créées par lui, les renferma en dix genres suprêmes qu'il appela les dix catégories, c'est-à-dire les dix attributs. De tous les

---

(1) « Locus et tempus inter omnia quæ creata sunt, computantur. In his namque duobus totus mundus qui nunc est et sine quibus esse non potest. Ideoque a Græcis dicuntur ὧν ἄνευ τὸ πᾶν, id est sine quibus universitas esse non valet. » (*De divis nat.*, lib. I, c. 23.)

objets créés et de tous les sentiments si variés qui peuvent affecter nos âmes, il crut qu'il n'y en a aucun qui ne pût être renfermé dans une de ces catégories. Leurs noms en grec sont les suivants : οὐσία, ποιότης, ποσότης, πρός τι, κεῖσθαι, ἕξις, τόπος, χρόνος, πράττειν, παθεῖν, et en latin : *essentia*, *quantitas*, *qualitas*, *ad aliquid*, *situs*, *habitus*, *locus*, *tempus*, *agere*, *pati*. Nous les appellerons en français l'essence ou la substance, la quantité, la qualité, la relation, la situation, l'état, le lieu, le temps, l'action, la passion (1).

Dans chaque catégorie il y a quelque chose de phénoménal, de relatif, qui tient à l'état sous lequel on l'envisage (*habitus*). Les essences sont dans un état quelconque l'une à l'égard de l'autre : par exemple, une essence est dite raisonnable ou irraisonnable, et c'est par cette proportion d'être, c'est-à-dire par cet état qu'elles sont relatives l'une à l'autre; car toute proportion est un état, bien que tout état ne soit pas une proportion..... Il en est de même pour la qualité; par exemple pour la couleur, le noir et le blanc et les couleurs intermédiaires, quelles qu'elles soient, ont entre elles un état, une relation; le noir et le blanc

---

(1) « Aristoteles acutissimus apud Græcos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor, omnium rerum quæ post Deum sunt et ab eo creatæ innumerabiles veritates in decem universalibus generibus conclusit, quæ decem categorias, id est prædicamenta vocavit. Nihil enim, ut ei visum, in multitudine creatarum rerum varilsque animorum motibus inveniri potest quod in aliquo prædictorum includi non possit; hæc autem a Græcis vocantur οὐσία, ποιότης, ποσότης, πρός τι, χεῖσθαι, ἕξις, τόπος, χρόνος, πράττειν, παθεῖν. Quæ latialiter dicuntur, *essentia*, *quantitas*, *qualitas*, *ad aliquid*, *situs*, *habitus*, *locus*, *tempus*, *agere*, *pati*. » (*De divis. nat.*, lib. prim., c. 16, p. 22.)

paraissent occuper les deux extrémités dans l'échelle des couleurs. Il n'est pas besoin de prouver le fait pour la catégorie dite προς τί, comme dans la relation du père au fils, de l'ami à l'ami, du simple au composé. A l'égard de la situation (*situs*), il est évident qu'il existe un état entre être debout et être couché, puisque ce sont des choses diamétralement opposées, et que l'on ne peut penser à l'une sans penser à l'autre.

Que dirons-nous du lieu? Quand nous parlons d'un lieu supérieur, d'un lieu inférieur, d'un lieu mitoyen, est-ce qu'il n'y a point d'état? Ces noms ne sont point donnés à ce qui existe réellement, ils expriment un point de vue de celui qui considère ces parties. Dans l'être universel il n'y a ni haut ni bas, et par conséquent ni lieux supérieurs, ni lieux inférieurs, ni lieux mitoyens; la nature de l'être universel repousse ces distinctions, elles nous viennent du point de vue des parties. De même pour plus grand et plus petit. Rien ne peut être grand ni petit par sa catégorie; ces choses-là sont le produit de la pensée qui compare les choses entre elles. Aucune chose n'est ni grande ni petite par nature, comme aucune n'est supérieure ni inférieure, puisqu'il n'existe pour toutes les choses qu'une seule nature, création d'un seul Dieu. Que dire du temps? Est-ce que l'état ne se montre pas à tous les yeux quand on compare deux choses entre elles, par exemple, le jour aux heures, les heures aux instants? Disons en passant qu'à l'égard de l'action et de la passion, l'état s'y montre à découvert (1)...

---

(1) «Non enim est ulla categoria fere, in qua habitus quidam inveniri non possit; nam et essentiæ seu substantiæ habitu quodam ad se invicem

Mais puisque la catégorie de l'état (*habitus*) est dans toutes les autres catégories, peut-elle former elle-même une catégorie, et pourquoi? Être dans les autres catégories, est-ce une raison pour être en soi quelque chose? ou bien faut-il dire que, outre qu'elle est dans les autres, il est nécessaire aussi qu'elle ait son lieu? ou bien, des dix catégories, faut-il dire qu'une seule est substance et que les autres en sont les accidents. La substance est au fond de toutes les catégories, elles ne peuvent subsister sans elle, et cependant chacune a son lieu. Elles ne seraient rien sans un lieu propre; car ce qui est à toutes n'est à aucune, c'est un appendice de toutes. Ainsi, tandis qu'une catégorie est dans toutes les autres, elle ne cesse pas d'être soi, car ce qui est vrai pour l'une est vrai pour toutes les autres en ce point (1).

---

respiciunt. Dicimus enim rationabilis essentia irrationabilisque; qua proportione, id est, quo habitu, ad se invicem respiciunt; non enim irrationabilis diceretur, nisi ab habitu præsentiæ rationis; omnis enim proportio habitus est: quamvis non omnis habitus proportio. Proprie namque proportio non minus quam in duobus potest inveniri; habitus vero et in singulis rebus perspicitur: verbi gratia, habitus rationabilis animæ virtus est; est igitur proportio species quædam habitudinis. Si autem exemplo vis declarari quomodo habitus proportionalis in essentia invenitur, ex numeris elige exemplar. Numeri enim, ut æstimo, essentialiter in omnibus intelliguntur; in numeris namque omnium rerum subsistit essentia: vides igitur qualis proportio est in duobus et tribus. D. video plane, et sesquialteram esse arbitror, et hoc uno exemplo aliorum omnium substantialium numerorum inter se invicem collocatorum, varias proportionis species possum cognoscere. M. intende igitur ad reliqua: et cognosce nullas quantitatis species esse, seu qualitatis, seu ipsius quæ dicitur ad aliquid, seu situs locive, temporisve, agendi vel patiendi, in quibus quædam species habitudinis non reperiatur. D. sæpe talia quæsivi, et ita reperi. Nam ut talibus exemplis utar, in quantitatibus magna et parva et media inter se comparata, multaque pollent habitudine. Item in quantitatibus numerorum, linearum, temporum, aliorumque similium, habitudines proportionis perspicue reperies.» (*De divis. nat.*, lib. prim., c. 19, p. 25.)

(1) « Essentia in omnibus esse videtur, sine qua esse non possunt, et

Des dix catégories l'auteur en présente quatre comme étant en repos (*in statu*) ; ce sont : l'οὐσία, la quantité, la situation, le lieu ; et il y ajoute ensuite le temps ; les cinq autres sont dites en mouvement, *in motu*. Si les dix genres suprêmes peuvent être renfermés en deux genres plus élevés, son interlocuteur se félicite de connaître des genres supérieurs aux catégories. L'auteur démontre sa proposition. « Tout ce qui n'atteint pas, dit-il, d'un seul trait et naturellement sa perfection, mais qui n'y arrive que par des accroissements, des progrès, est en mouvement. » La catégorie de l'état est dans ce cas. Il n'y a point d'hésitation à avoir pour la relation. La relation ne peut se trouver dans un seul terme, deux sont nécessaires ; or, lorsque deux termes sont mis en rapport, qui doute que l'un ne se porte vers l'autre ?

En résumé, la chose en repos est celle qui subsiste par soi et qui, pour être, n'a besoin d'aucun sujet. Celle qui existe en une autre chose, ne pouvant exister par elle-même, est dite avec raison être en mouvement...

---

tamen per se locum suum obtinet. Quod enim omnium est, nullius proprie est, sed omnium commune ; et dum in omnibus subsistat, per seipsum propria sua ratione esse non desinit. De quantitate similiter dicendum. Dicimus enim quanta essentia, quanta qualitas, quanta relatio, quantus situs, quantus habitus, quam magnus locus, quam parvum vel spatiosum tempus, quanta actio, quanta passio ? Videsne quam late patet per cæteras categorias quantitas, et non tamen suum proprium deserit statum. Quid de qualitate ? nonne et ipsa de omnibus categoriis frequenter prædicari solet ? dicimus enim qualis οὐσία, qualis magnitudo, qualis relatio, situs, habitus, locus, tempus, agere, pati ? Hæc enim omnia qualia sunt, interrogamus ; non tamen qualitas sui proprii generis rationem deserit ? Quid ergo mirum si categoria habitudinis, dum in omnibus inspicitur, propriam suam rationem possidere dicatur ? » (*De divis. nat.*, lib. prim., c. 22, p. 27.)

Quant au lieu, il n'est contenu par rien et il contient tout ce dont il est le lieu. En effet, si le lieu n'est autre chose que l'ensemble des limites de chaque nature finie, évidemment il ne cherche pas un objet dans lequel il soit; au contraire, toutes les choses qui sont en lui recherchent incessamment leur terme et leurs limites, qui les bornent naturellement et sans lesquelles elles se dissiperaient dans l'indéfini (sine quo in infinitum fluere videntur).

Il en est de même de la quantité et de l'état. Chacune des choses sensibles participe de la quantité et de l'état jusqu'à ce qu'elle ait atteint la quantité et l'état définitifs, elle les recherche pour s'y reposer. Donc la quantité et l'état ne recherchent rien (1).

---

(1) « Horum decem generum quatuor in statu sunt, id est, οὐσία, quantitas, situs, locus : sex vero in motu, qualitas, relatio, habitus, tempus, agere, pati.... »

« Fortasse non magnopere hæsitasses, si diligentius, intuereris, quia omne quod non simul connaturaliter perfecte inest creaturæ, sed per incrementa quædam ad inseparabilem incommutabilemque perfectionem processit, in motu esse necesse est. Omnis autem habitus motu quodam ad perfectionem ascendit, in eo cujus habitus est. De qua perfectione, qui firmus fuerit in hac vita, præsumat. Habitus igitur in motu est. De relatione item miror cur dubitas, cum videas eam in uno eodemque esse non posse; in duobus namque videtur semper. Duorum autem ad se invicem appetitus, motu quodam fieri quis dubitarit ? Est item alia ratio, quæ apertissime ea quæ in motu, ab his quæ in statu sunt, discernit. Ut, enim de ipsa generalissima ratione nunc plura non dicam, quæ omnia, quæ a Deo post Deum condita sunt in motu esse manifestat. Omnia namque ex non existentibus in existentia per generationem moventur, ex non-esse in esse divina bonitate omnia vocante ut sint de nihilo; ut unumquodque eorum quæ sunt, ad essentiam suam genusque, speciemque, numerumque suum naturali appetitu moveatur. Ea proprie dicimus in statu esse quæ per se subsistunt, nulliusque indigent subjecti, ut sint. Quæ vero in aliquo existunt, quia per se existere non possunt, in motu esse non incongrue judicamus. Habitus itaque et relatio in aliquo subjecto sunt, in quo semper esse naturali motu appetunt, quia sine eo esse non possunt. In motu igitur sunt. »

D. quid ergo dicemus de loco? de quantitate? de situ? quæ in statu

Dans ce cas, ne faut-il pas regarder comme des substances, le lieu, la quantité, la situation et le temps? Ces catégories ne sont pas plus substances que les autres; toutes tiennent également à la substance, mais des deux manières différentes que nous allons indiquer.

D'après l'opinion des dialecticiens, tout ce qui existe est sujet, ou bien est dit d'un sujet, ou bien est dans un sujet. Mais la raison bien interrogée répond que le sujet et ce qui est dit du sujet sont une même chose et ne diffèrent en rien. En effet, si, comme ils le disent, *Cicéron* est un sujet et une substance première, si *homme* est dit du sujet, et est une substance seconde, quelle différence y a-t-il entre eux, au point de vue de la nature des choses, si ce n'est que le premier existe comme un nombre et l'autre comme un des éléments de ce nombre, et si le nombre est égal à ses éléments, quelle est, au point de vue de la nature, la différence qui existe entre ce qui est un sujet et ce qui est dit de ce sujet? Je n'en vois aucune. Il faut en dire autant des accidents de la substance

---

posuisti?..... «Si diligentius intuearis, invenies locum a nullo contineri, continere vero omnia quæ in eo locantur. Si enim nihil aliud locus sit nisi terminus atque definitio cujusque finitæ naturæ, profecto locus non appetit ut in aliquo sit; sed omnia quæ in eo sunt ipsum merito terminum finemque suum semper desiderant, in quo naturaliter continentur, et sine quo in infinitum fluere videntur. Locus itaque in motu non est, cum omnia quæ in eo sunt, ad se moveantur, ipse vero stat. Eadem de quantitate, atque situ, ratio edocet. Quid enim? unumquodque quantitatis seu positionis sensibilis intelligibilisve particeps, nisi ut ad perfectam quantitatem positionemve perveniat, appetit ut in ea quiescat: non ergo appetunt, sed appetuntur. In motu itaque non sunt, stant igitur.» (*De divis. nat.*, lib. I, c. 24, 25 et 26, p. 28, 29 et 30.)

première. Car il n'y a pas de différence entre ce qui est dans un sujet et ce qui est tout à la fois dans un sujet et dit d'un sujet. Pour nous servir d'un exemple, une science est une ; elle est toujours la même, soit qu'on la considère en elle-même, soit qu'on la suive dans ses espèces et ses genres. La science particulière que les dialecticiens ont établie pour les choses qui sont dans un sujet n'est pas différente de la science générale établie pour les choses qui sont dans un sujet et sont dites d'un sujet. En effet, la substance première qui est dans un sujet peut aussi être dite d'un sujet ; une chose est la même dans son tout et dans ses parties. Il ne faut donc pas conserver la distinction entre ce qui est un sujet et ce qui est dans un sujet (1).

Si nous suivons avec soin les traces de saint Grégoire le théologien et de son commentateur le sage

---

(1) « Nam juxta dialecticorum opinionem, omne quod est, aut subjectum est, aut de subjecto, aut in subjecto est. Vera tamen ratio consulta respondet, subjectum et de subjecto, unum esse, et in nullo distare. Nam, si, ut illi aiunt, Cicero subjectum est et prima substantia, homo vero de subjecto et secunda substantia, quæ differentia est juxta naturam, nisi quia unum in numero, alterum in specie, cum nil aliud sit species, nisi numerorum unitas, et nil aliud numerus nisi speciei pluritas. Si ergo species tota et una est, individuaque in numeris, et numeri unum individuum sunt in specie, quæ quantum ad naturam distantia est inter subjectum et de sujecto, non video. Similiter de accidentibus primæ substantiæ intelligendum. Non enim aliud est quod in subjecto dicitur, et aliud quod in subjecto simul et de subjecto. Nam disciplina, ut exemplo utar, una eademque est in seipsa et in suis speciebus numerisque. Non aliud igitur uniuscujusque propria disciplina, quæ a dialecticis in subjecto dicuntur solummodo, et aliud generalis disciplina quæ ab iisdem in subjecto et de subjecto vocatur, veluti in subjecto, prima scilicet substantia subsistens, de subjecto, id est, propria alicujus disciplina prædicetur ; sed una eademque est in toto et in partibus, ac per hoc relinquitur subjectum et in subjecto. » (*De div. nat.*, lib. I, c. 27, p. 30.)

Maxime, nous trouverons que l'οὐσία, au sein des choses qui existent véritablement, est par elle-même tout à fait insaisissable, non-seulement aux sens, mais encore à l'intelligence. On ne la saisit que par ses dépendances, savoir : le lieu, la quantité, la situation ; on y ajoute encore le temps. L'οὐσία est conçue circonscrite entre ces catégories, comme entre des limites qui l'enferment de toutes parts, de sorte que ces catégories ne doivent pas être considérées comme ses accidents, ni comme existant en elle, puisqu'elles lui sont extérieures; mais elles ne peuvent exister sans elle ; en elle est le centre autour duquel tournent les temps, les lieux, les quantités et les situations qui l'enveloppent de tous côtés. Parmi les catégories, il en est donc qui sont dites autour de l'οὐσία ; elles en sont comme les circonstances, les satellites, περιοχαὶ ; on ne les voit qu'autour de l'οὐσία. Il en est d'autres qui sont dans l'οὐσία même; les Grecs les appellent συνάλλατα, c'est-à-dire les accidents; ce sont, la qualité, la relation, l'état, l'action et la passion. Ces dernières catégories paraissent aussi exister hors de l'οὐσία dans les autres catégories, par exemple la qualité dans la quantité, comme la couleur dans un corps. La quantité existe aussi dans l'οὐσία, telle est l'indivisibilité ou l'incompréhensibilité dans les genres. La relation hors de l'οὐσία se voit dans le rapport du père au fils, du fils au père; car ces rapports ne proviennent pas de la nature des choses, ils sont le produit d'une génération accidentelle et passagère des corps; en effet, ce n'est pas par la nature des choses qu'un père est le père de son fils, ou le fils, le fils de son père. Aucune nature ne s'engendre elle-même ou n'est en-

gendrée par elle-même (1). Mais la relation est dans l'οὐσία, même quand un genre est rapporté à son espèce, ou une espèce à son genre ; un genre est genre d'espèces, et une espèce est espèce de genre. L'état se trouve aussi dans la substance et hors de la substance. A l'égard des corps nous disons armé, revêtu. L'état, pour l'οὐσία, est cette propriété immobile et invariable de l'espèce par laquelle le genre est divisé en espèces et cependant reste toujours un et individuel en lui-même, tout entier dans chaque espèce, comme toutes les espèces sont une en lui. La même propriété se remarque dans l'espèce : elle a beau se diviser en plusieurs nombres, elle conserve toujours la vertu inépuisable de son unité individuelle. De même tous les nombres dans lesquels elle paraît se diviser à l'infini, sont finis en eux-mêmes et ne forment qu'un individu. Quant à l'action et à la passion, personne ne peut avoir de doute : les corps appartenant à la catégorie

---

(1) « Num ergo accidentia οὐσίας hæc tria dicenda sunt, quantitas, situs, locus ; an per se substantiæ ?... »

« Si autem acutius vestigia sancti Gregorii theologi, expositorisque sui Maximi sapientissimi sequens inspexeris, invenies οὐσίαν omnino in omnibus quæ sunt, per seipsam incomprehensibilem, non solum sensui, sed etiam intellectui esse. Atque ideo ex his veluti circumstantiis suis intelligitur existere, loco, dico, quantitate, situ ; additur etiam his tempus. Intra hæc siquidem, veluti intra quosdam fines circum positos, essentia cognoscitur circumcludi, ita ut neque accidentia ei quasi in ea subsistentia videantur esse, quia extrinsecus sunt ; neque sine ea existere posse, quia centrum eorum est, circa quod volvuntur tempora, loca vero et quantitates et situs undique collocantur. Categoriarum igitur quædam circa οὐσίαν prædicantur, quæ veluti περιοχαὶ, id est, circumstantes dicuntur, quia circum eam inspiciuntur esse. Quædam vero in ipsa sunt, quæ a Græcis σύνάλλατα, id est, accidentia vocantur qualitas, relatio, habitus, agere, pati » (*De div. nat.*, lib. I, c. 26 et 27, p. 30 et 31.)

Sur la nature de l'οὐσία, *voy.* aussi lib. I, c. 3.

de la quantité, nous les voyons sujets à la passion et à l'action. Les genres et les espèces de l'οὐσία paraissent aussi agir lorsqu'ils se multiplient en espèces et en nombres. Mais si nous nous conduisons par l'inspiration de la véritable raison et d'après le procédé que l'on appelle analyse (ἀναλύω, remonter), nous réunissons les nombres en espèces, les espèces en genre ; et si nous résumons les genres dans l'οὐσία, les genres et les espèces sont dits sujets à la passion. Ce n'est pas que nous les réunissions nous-mêmes, car ils sont réunis naturellement comme ils sont divisés, mais parce que nous semblons les réunir par l'acte de notre raison. Cette raison, quand elle divise, est dite agir, et les choses qu'elle divise sont dites pâtir (1).

En résumé, l'οὐσία est universellement et réellement

---

(1) « Quæ etiam extra eam in aliis categoriis intelliguntur, verbi gratia, qualitas in quantitate, ut color in corpore. Item qualitas in οὐσία ut in generibus invisibilitas, incomprehensibilitasque. Itemque relatio extra οὐσίαν, pater ad filium, filius ad patrem. Non enim sunt ex natura, sed accidente corporum corruptibili generatione, si quidem pater non natura filii pater est, neque filius natura patris filius est. Unius enim ejusdemque naturæ sunt pater et filius. Nulla autem natura seipsam gignit, aut a seipsa gignitur. In ipsa ergo οὐσία relatio est, cum genus ad speciem refertur, et species ad genus. Genus enim speciei est genus, et species generis est species. Habitus quoque et extra οὐσίαν et intra reperitur, ut armatum, indutum, secundum corpus dicimus. Habitus vero οὐσίας, generis aut speciei est virtus ipsa immobilis, per quam genus dum per species dividitur, in seipso semper unum, individuumque permanet. et totum in speciebus singulis, et singulæ species in ipso unum sunt. Eadem virtus et in specie perspicitur, quæ dum per numeros dividitur, suæ individuæ unitatis inexhaustam vim custodit. Omnesque numeri in quos dividi videtur in infinitum, in ipsa finiti, unumque individuum sunt. De agendo autem et patiendo nemo dubitat, cum videamus corpora dum ad quantitatem pertineant, et agere et pati. Genera quoque et species ipsius οὐσίας, cum se in diversas species numeros multiplicant, agere videntur. Si quis veræ rationis virtute juxta illam disciplinam quæ ἀναλυτική vocatur, et numeros in species, et species in genera, generaque in οὐσίαν colligendo adunaverit, pati dicuntur : non quod ipse colli-

présente dans les genres généralissimes, dans les *generaliora*, dans les genres simples, dans leurs espèces *spécialissimes* qui sont dites atomes ou individus; elle est au fond de la hiérarchie de chaque catégorie, soit qu'on la descende, soit qu'on la remonte (1). Ajoutons que les catégories comprennent tout ce qui est. La catégorie de la quantité comprend toutes les choses mesurables, soit continues comme la ligne, le temps, soit agrégées comme les nombres et toute multitude. La catégorie de la qualité est le fond principalement des figures et des superficies, soit dans les corps naturels, soit dans les corps géométriques. Les solides appartiennent à la qualité en tant qu'ils sont ou cubiques, ou coniques, ou sphériques; mais en tant qu'ils sont considérés intérieurement comme longueur, largeur et profondeur, ils tiennent à la quantité. Les choses incorporelles, tandis que leurs propriétés et leurs facultés n'ont pas encore obtenu

---

gat, natura enim collecta sunt, sicut etiam divisa, sed quia colligere actu rationis ea videtur. Nam cum et eadem dividit, similiter agere dicitur, ea vero pati.»

(1) « D. Hæc quamvis videantur esse obscura, non tamen sic animum meum effugiunt, ut nihil in eis purum atque discretum ei reluceat. Et cum video omnes fere categorias inter se invicem catenatas, ut vix a se invicem certa ratione discerni possint, omnes enim omnibus ut video insertæ sunt, in qua proprietate singula quæque inveniri valeant, aperias flagito M. Quid tibi videtur? Num οὐσία in generibus generalissimis et in generibus generalioribus, in ipsis quoque generibus eorumque speciebus, atque iterum specialissimis speciebus, quæ atoma id est individua dicuntur, universaliter proprie continetur? D. Nihil aliud esse video, in quo naturaliter inesse οὐσία possit, nisi in generibus et speciebus, a summo usque deorsum descendentibus, hoc est, a generalissimis usque ad specialissima, id est, individua; seu reciprocatim sursum versus ab individuis ad generalissima. In his enim veluti naturalibus partibus universalis οὐσία subsistit; in genere ergo ad cætera.» (*De div. nat.*, lib. I, c. 27 et 28, p. 31 et 32.)

leur dernier degré de perfection, tendent vers la qualité.

L'auteur donne des démonstrations analogues pour les autres catégories. Dans cette revue générale des catégories, il insiste avec beaucoup de force pour qu'il soit bien reconnu que les lieux catégoriés n'ont rien de matériel, pas plus que leur principe de catégorie. A cette occasion, il montre que dans le monde moral comme dans le monde physique, tout a son lieu, sa définition, son centre; il cite la définition de la grammaire, de la rhétorique, de la dialectique, de l'arithmétique, de la géométrique et de l'astrologie. Il est à remarquer qu'il définit cette dernière absolument comme les modernes définissent l'astronomie.

Dans le monde physique tout est également défini, circonscrit; tout a son lieu, son centre : autour de la terre tournent l'eau, l'air et le feu. C'est là qu'après avoir dit qu'il connaît tout ce qu'ont écrit les philosophes du siècle et les pères de l'Église pour expliquer l'immobilité de la terre au centre du monde, il rappelle l'opinion de Platon, le plus grand des philosophes qui aient recherché l'origine du monde, par laquelle il établit dans son Timée, par une foule de preuves, que le monde visible est comme un grand animal, composé d'un corps et d'une âme; que son corps est formé des quatre éléments, des genres et des corps divers qui en sont le produit, mais que son âme est la vie générale qui anime et vivifie tout ce qui est en mouvement et en repos. Et, bien que son âme se meuve éternellement à l'égard de son corps pour tout animer et tout diriger, elle n'en demeure pas moins dans son repos naturel et immuable. (Lib. I, c. 33.)

Reprenant la suite de ces idées pour l'exposition de son système, il dit que tous les principes des catégories sont incorporels, et que par un effet étonnant de leur réunion, ils produisent la matière visible, comme le dit Grégoire de Nysse. Quelques-uns de ces principes ne se manifestent jamais dans aucun être et ne prennent jamais une forme corporelle ; ce sont l'οὐσία, la relation, le lieu, le temps, la passion, l'action. Ces catégories ne sont accessibles à aucun sens ; mais la quantité, la qualité, la situation et l'état, en se réunissant, forment la matière et ont coutume de se laisser percevoir par les sens. (Lib. I, c. 36.) Ce n'est pas immédiatement que certains principes catégoriques donnent naissance aux corps visibles ; ils forment d'abord le feu, l'eau, la terre, qui donnent naissance aux autres corps. (Lib. I, c. 54, p. 56.)

Les quatre principes de catégories dont nous venons de parler composent tous les corps, et ces corps venant à se dissoudre, leurs éléments retournent à leurs principes universels. L'essence des choses qui en est le centre, demeure à jamais immuable ; elle ne peut être en mouvement, être augmentée ni diminuée. Les accidents seuls sont en mouvement, et nullement les essences. Ce ne sont pas même les accidents qui éprouvent des accroissements et des diminutions ; c'est la participation (*participatio*) reçue de l'essence qui souffre les changements. La participation allant des accidents aux essences, et des essences aux accidents, est toujours en mouvement, car la participation peut commencer, augmenter et diminuer ; il en sera ainsi jusqu'à ce que ce monde soit parvenu dans toutes ses parties au terme de son repos, après quoi l'accident,

pas plus que l'essence ni leur participation, n'éprouvera de mouvement; toutes les choses seront l'unité, et par conséquent l'immobilité, puisque toutes choses doivent retourner à leurs principes immuables.

— On a entendu l'exposition du système de Scot Erigène ; quoique nous n'en ayons donné qu'un pâle résumé, on a pu voir que ce système proclame l'unité, l'unité exclusive, absolue, et cela dans tous les degrés de la hiérarchie qu'il présente en bas comme en haut. Au sommet de la hiérarchie est le Dieu ineffable, à jamais caché dans les profondeurs de son infinité, et qui laisse comme simple trace de son passage une autre hiérarchie divine, renfermant la Bonté, la Raison, l'Intelligence, la Sagesse, la Vertu, la Béatitude et d'autres êtres analogues, en nombre infini, tous causes primordiales et créatrices. Le τὸ πᾶν, monde des choses variables et visibles, est l'ouvrage de leurs mains; le fond du τὸ πᾶν est l'οὐσία, astre dont la lueur brille intérieurement, mais qui est encore inaccessible à l'œil et à l'intelligence des mortels; elle brille et se manifeste par l'auréole de ses quatre satellites, le lieu, le temps, la quantité et la situation; elle scintille par ses accidents, la qualité, la relation, l'état, l'action et la passion. Des dix catégories, six sont invisibles directement par elles-mêmes; mais quatre sont immédiatement visibles, et en se combinant avec les autres, elles donnent naissance aux quatre éléments matériels et à tous les corps. En commençant par le bas de la hiérarchie, nous voyons que les corps ne sont que des choses catégoriées en vertu des principes catégoriques; les principes catégoriques ne sont que les dépendances ou les circonstances de l'οὐσία, qui est le fond

du τὸ πᾶν; le τὸ πᾶν n'est qu'une création éphémère des causes primordiales, et les causes primordiales sont des créations ou des émanations du Dieu ineffable dans le sein duquel elles vont s'abîmer. Les créations ne produisent point d'existence durable dans ce système, puisque tout rentre dans le sein du Dieu ineffable, qui est essentiellement un et invariable.

Quel ne dut pas être l'étonnement des hommes qui composaient la cour de Charles le Chauve en entendant le philosophe inspiré, le maître de l'école du palais proclamer que le monde est un grand animal composé d'un corps et d'une âme, dont le corps renferme toutes les choses physiques et l'âme toutes les vies; et que toutes ces machines si nombreuses, si actives, retomberaient dans un repos complet, que toute vie s'éteindrait, et que toute la variété des choses s'anéantirait pour faire place à l'unité absolue, à l'éternelle immobilité!

Nous retenons notre admiration pour tout ce qu'il y a de grand et de profondément vrai dans ce vaste système, tel que l'immutabilité de la nature divine, que l'auteur, dans une partie que nous avons dû omettre, concilie avec tant de sagacité avec les actes d'amour qui semblent successifs et avec les mouvements de la création tous renfermés dans un seul acte de l'être éternel. Il n'était pas besoin que l'auteur eût recours à la fiction d'une première phase de l'existence de Dieu, dans laquelle ce Dieu fût simple substance, comme l'avaient supposé les Alexandrins; il n'était pas besoin qu'il fît de cette première phase un néant, suivant son expression *nihil*, renfermant sous ce mot tout à la fois ce qui est au-dessus de l'être et ce

qui est au-dessous, afin de pouvoir expliquer plus tard la création *ex nihilo* par la transformation de la substance divine. Nous nous abstenons également de toute critique. Nous n'insisterons pas sur ce qu'il y a d'étrange à prétendre qu'il y a création quand l'éternel passe à l'état de temporel, quand l'infini est métamorphosé en fini. Si cette métamorphose était possible, nous dirions que c'est une chute, un anéantissement et non une promotion, une création ; mais une telle transformation implique la contradiction la plus flagrante; car la loi d'identité ou de non-contradiction est la première loi de l'être comme de la raison. Ce seul vice fait crouler tout le panthéisme de son système. Et cependant cette théorie est profondément panthéiste dans l'intention de l'auteur. En effet, ou la création donne l'être ou elle ne le donne pas; si elle ne le donne pas, il n'y a que Dieu et des apparences, donc il n'y a que l'unité absolue. Si elle donne l'être, les êtres créés seront plus tard anéantis ou ils ne le seront pas; s'ils sont anéantis, Dieu n'est plus parfait; s'ils ne sont pas anéantis, ils subsisteront avec lui, et il n'y a plus unité absolue comme le prétend l'auteur.

Le système que nous venons de faire connaître renfermait donc bien dans son sein l'étrange métaphysique qu'annonçait le système dialectique indiqué par Raban-Maur dans le passage suivant : « Hic innuit nobis Boethius quod eadem res individuum et species et genus est et non esse universalia individuis quasi quiddam diversum, ut quidam dicunt, scilicet *speciem nihil esse quam genus informatum et individuum nihil aliud esse quam speciem informatam* » (M. Cousin,

Frag. philosoph., p. 109). Mais le directeur de l'école de Fulde ne nomme pas un seul de ses antagonistes. Reste à savoir si en comparant les dates il est possible, il est probable que Raban-Maur ait voulu désigner Scot-Érigène. On ne sait pas à quelle époque précise Jean Scot quitta les terres de l'Hibernie pour se rendre à la cour de Charles le Chauve; mais il est prouvé que c'est dans les premières années du règne de ce prince. Il prit part à la controverse théologique suscitée par le moine Gottesschalk. Or le sujet de cette controverse ne fut porté devant le concile de Kersy-sur-Oise, en 853, qu'après de longs et solennels débats.

Raban, qui s'était aussi prononcé contre la doctrine de la double prédestination soutenue par Gottesschalk, ne mourut qu'en 856. Il a donc pu connaître Jean Scot au moins par la renommée de ses écrits et de ses leçons. La date des faits est loin de s'opposer à ce que Jean Scot et ses partisans soient ceux que désigne Raban, tout semble au contraire l'établir. D'ailleurs Jean Scot était dans une école séculière et Raban dans une école du clergé; ce dernier devait donc critiquer plus volontiers le maître d'une école rivale, supérieure peut-être aux yeux du monde, que le maître d'une école renfermée comme la sienne dans les attributions du clergé.

Quelle a été l'influence du livre de Scot-Érigène une fois connu? Tout semble annoncer que cette influence a été très-grande. Éblouis par la magnificence de ce système, placé du reste sous le patronage d'autorités sacrées telles que saint Denis l'Aréopagite, le commentateur Maxime et saint Grégoire de Nysse;

séduits par la beauté des formes et l'intérêt des détails, les dialecticiens de l'époque s'efforcèrent d'en détacher au moins quelques fragments pour les introduire dans leurs œuvres. Noublions pas que les dialecticiens des premiers siècles du moyen âge n'étaient préoccupés d'aucune idée métaphysique; ils ne voulaient qu'étudier le sens des mots, et par le sens des mots indirectement les réalités, mais les réalités du monde physique; ils ne tendaient à rien plus qu'à des connaissances physiques et chimiques, s'ils avaient pu en acquérir; en un mot, ils n'aspiraient dans leurs études qu'à fonder des systèmes naturalistes. Ils ne durent donc pas comprendre le dernier mot du système métaphysique de Scot-Érigène; ils ne s'aperçurent pas qu'ils avaient devant eux un géant, un monstre, dont les pieds touchaient à la vérité à la terre, mais dont la tête se cachait dans les nuages; ils voulaient bien saisir l'un de ses membres, et ils ne s'apercevaient pas que le monstre, dès qu'ils le touchaient, les entraînait vers lui et les absorbait dans son sein. Le peu de défiance qu'ils montraient à son égard, s'explique par la préoccupation où ils étaient pour les choses visibles et l'innocence dans laquelle ils vivaient à l'égard des systèmes métaphysiques. Ils ne craindront pas la métaphysique de Jean Scot et ils ne la comprendront pas, et nous devrons retrouver entre leurs mains les expressions et les formes de cette métaphysique, comme on découvre entre les mains d'un peuple ignorant les symboles d'un culte dont il ne sait pas approfondir le sens. Aucun ouvrage n'était plus dangereux pour leur inexpérience que l'ouvrage de Scot apparaissant sous tant de formes séduisantes. On

pourrait en effet en détacher des aperçus, des pensées qui prises isolément ont une valeur réelle. Tel est le morceau sur la distinction des trois points de vue dans un être que nous avons indiqués en commençant, la substance, le pouvoir et l'acte; telle est encore une autre distinction de trois points de vue que nous rencontrons dans la dernière partie de l'ouvrage qui nous a occupés. « Quand nous nous étudions nous-mêmes, dit-il, ou quand nous étudions les autres animaux, nous devons toujours considérer trois choses : ce que nous sommes, ce qui est à nous, et ce qui est autour de nous, etc. » (Lib. 1, c. 55, p. 57).

Il est surtout un morceau important qui, par sa forme dialectique, semble destiné aux écoles du moyen âge, et tout à fait propre à y répandre la doctrine de l'universel ou de l'unité de la substance. Cette doctrine y est produite sous toutes les formes d'arguments. Ce morceau n'ayant de mérite que par ces formes dialectiques, nous nous contenterons d'en donner le texte sans traduction.

« Ut autem plane cognoscas universaliter οὐσίαν, nullum corpus esse, hanc argumentationis accipe speciem. D. Accipiam, sed prius quamdam formulam prædictæ argumentationis fieri necessarium video. Nam prædicta ratiocinatio plus argumentum e contrario videtur esse quam dialectici syllogismi imago. M. Fiat igitur maxima propositio sic, utrum οὐσία corpus corruptibile est. Omne incorruptibile corpus materiale non est. Omnis igitur οὐσία corpus materiale non est. Et reflexim, omne igitur corpus materiale οὐσία non est. Item : omne corpus quod ex forma atque materia componitur simplex non est. Omnis autem οὐσία simplex

est. Nullum igitur corpus forma materiaque compositum οὐσία est. Item, omnium hominum una eademque οὐσία est. Omnes enim unam participant essentiam ac per hoc quia omnibus communs est, nullius proprie est. Corpus autem commune omnium hominum non est. Nam unusquisque suum proprium possidet corpus, non et οὐσίαν. Igitur communis est, et corpus commune non est. Est autem οὐσία communis, non est ergo corpus, eadem ratio in cæteris animabus perspicue splendet. D. Hæc formula idonea est. Redi precor ad præmissam argumentis universalem speciem, qua concluditur nullum corpus οὐσίαν esse. M. Omne quod longitudine, latitudine, altitudine comprehenditur, cum diversis spatiis concluditur, corpus est. Quod autem nullum prædictorum spatiorum recipit, quum unum est atque simplex, nullumque motum naturæ suæ per spatia potest recipere, necessario incorporale est. Οὐσία autem nec longitudine, nec latitudine, nec altitudine protenditur, et quum in suæ naturæ simplicitate individua permanet, incorporalis est. Nulla itaque οὐσία quum caret spatio, corporalis est: sicut nullum corpus quum spatiis extenditur, οὐσία est. D. Hoc in certa dialectica formula imaginari volo. M. Fiat itaque formula syllogismi conditionalis; ita maxima propositio est. Utrum οὐσία corpus est. Si οὐσία corpus est, longitudinis, ac latitudinis altitudinisque spatia recipit; οὐσία autem longitudinem, latitudinem, altitudinem non recipit, corpus igitur non est. Si autem ἐνθυμήματος, hoc est conceptionis communis animi syllogismum, qui omnium conclusionum principatum obtinet, quia ex his quæ simul esse non possunt assumitur, audire desideras, accipe

hujus modi formulam; num et οὐσία est, et incorporalis non est. Est autem οὐσία, incorporalis igitur. Non enim simul esse potest, ut et οὐσία sit, et in corpora non sit. Item, num et οὐσία est set corpus est. Est autem οὐσία. Non est igitur corpus. Item num et οὐσία est, et non corporalis est. Maximum itaque argumentum est ex quo dignoscitur aliud esse corpus, aliud οὐσίαν. Nam οὐσία in genera et species dividitur: corpus vero veluti totum quoddam in partes separatatur. Itemque corpus in partibus suis totum non est. In capite enim, seu manibus, pedibusve, totum corpus non comprehenditur. Et est majus in omnibus suis partibus simul; minus vero in singulis non simul. E contrario autem οὐσία tota in singulis suis formis speciebusque est: nec major in omnibus simul collectis, nec minor in singulis a se invicem diversis. Non enim amplior est in generalissimo genere, quam in specialissima specie: nec minor in specialissima specie, quam in generalissimo genere. Et ut exemplis utamur: οὐσία non est major in omnibus hominibus quam in uno homine, nec minor in uno homine quam in omnibus hominibus. Non est major in genere, in quo omnes species animalium unum sunt, quam in homine solo, vel bove, vel equo. Nec minor in his singulis speciebus quam simul in omnibus. Item corpus in partes potest secari, ut totum suum pereat. Verbi gratia, dum solvitur in ipsa elementa, ex quibus coeuntibus superaddita forma conficitur, totum perit. Ubi enim partes simul non sunt, neque propria forma continentur, totum simul esse non potest in aliqua re actu et opere; quamvis simul videantur esse naturas rerum considerantis cogitatione. Sed aliud est simul esse rationa-

bili consideratione naturæ, quæ omnia simul semper intellectu colligit et inseparabiliter comprehendit in universitatem: aliud quod operatione agentis, aut passione patientis visibiliter in separatione seu collectione sensibilium partium peragitur. Ratio siquidem omnium numerorum in unitate inconcussa est, nec augeri potest, nec minui. Corporales vero numeri seu phantasmatici et augeri in infinitum possunt, et minui ut penitus non sint. At verò οὐσία quamvis sola ratione in genera sua speciesque et numeros dividatur, sua tamen naturali virtute individua permanet, ac nullo actu seu operatione visibili segregatur. Tota enim simul et semper in suis subdivisionibus æternaliter et incommutabiliter subsistit, omnesque subdivisiones sui simul ac semper in seipsa unum inseparabile sunt. Atque ideo etsi corpus, quod nihil est aliud quam οὐσίας quantitas, et, ut verius dicam, non quantitas, sed quantum, actu et operatione vel certa suæ fragilitatis passione, in diversas segregetur partes; ipsa per se, id est, οὐσία cujus est quantum corpus, immortalis inseparabilisque sua propria naturalique virtute perdurat. »

Influence de Scot-Érigène

Nous pouvons montrer l'influence de Scot-Érigène sur ses contemporains et sur une partie des philosophes qui ont vécu après lui. Heiric ne lui a pas pris son système, mais nous avons entre les mains une preuve qu'il a lu son ouvrage et qu'il a voulu s'en approprier quelques débris. Dom Rivet, dans l'histoire littéraire de la France, dit qu'il poussa ses réflexions sur la philosophie *jusqu'à découvrir le doute métho-*

dique de M. Descartes qu'il explique fort clairement. Et cette opinion de la part de Dom Rivet semble fondée sur l'existence d'un morceau important joint au poëme que nous a laissé Heiric sur la vie de saint Germain. Ce morceau est le suivant :

« In omni natura rationabili aut intellectuali, tria hæc : οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια, inseparabiliter, semperque manentia considerantur. Horum exemplum. Nulla natura, sive rationalis, sive intellectualis, est quæ ignorat se esse, quamvis nesciat quid sit. Dum ergo dico : intelligo me esse, nonne hoc uno verbo, quod est intelligo, tria significo, a se inseparabilia? Nam et me esse et posse et intelligere me esse demonstro. Non enim intelligerem si non essem, neque intelligerem si virtute intelligentiæ carerem; nec illa virtus in me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit. »

D'abord ce morceau n'a pas rapport au doute méthodique de Descartes, ni à la preuve de l'existence du moi par le fait de la pensée ; mais il peut être comparé avec la division de l'être faite par Leibnitz. Ensuite c'est une copie presque littérale du premier morceau que nous avons cité de Scot-Érigène, p. 84. Heiric avait donc lu l'ouvrage de Scot-Érigène, et il avait cherché à s'en approprier des passages.

L'action de Scot-Érigène est plus grande sur Rémi que sur Heiric : cette influence porte sur la forme et sur le fond de la doctrine de l'écolâtre d'Auxerre.

Nous ne pouvons trouver d'autre monument de cette doctrine que dans son commentaire sur Martianus Capella, qui est conservé à la bibliothèque nationale, sous le n° 8674, et est intitulé comme suit : *Commentum magistri Remigii super librum Marciani Capelle de nup-*

ciis Mercurii et philologiæ et super septem artes liberales ejusdem, de dono magistri Ni. de clamengi.

Le passage de ce commentaire relatif à la dialectique commence au feuillet 38 et finit au feuillet 54.

Nous parlerons d'abord de l'idée qu'il a de la substance. A l'article intitulé *De substantia*, f° 45 v°, il montre qu'il connaît très-bien ce qu'est la pure substance des alexandrins, cette hypostase qui existe au-dessus du temps et de l'espace, qui produit et agit sans sortir d'elle-même; conception que l'on ne trouve que dans les philosophes d'Alexandrie et qui est une importation orientale. Voici ce qu'il dit dans cet article, en commentant son auteur :

« Substantiam deffinit non essentiam, id est, hypostasim, sed usiam..., quia hypostasis ultra omnes categorias, et nullum accidens recipit, deinde descendit ad usiam, id est ad substantiam, quæ potest recipere accidentia et principatum in categoriis decem tenet. De hac, id est, de substantia (agitur). »

A l'article de l'essence, f° 43 r°, il ne s'occupe que de cette substance qui reçoit des accidents, et qui contient tous les êtres du τὸ πᾶν; c'est le *genus generalissimum*, auquel commence la série des êtres temporels ou créés. Voici une partie de ce passage :

« Genus est complexio, id est adlectio et comprehensio multarum formarum, id est, specierum. Genus quoddam est animal. In animali enim multæ species comprehenduntur, hominis, equi, leonis, etc. quidam sic deffiniunt. Est enim quoddam genus generalissimum ultra quod nullus intellectus potest ascendere, quod a Græcis usia, a nobis vocatur essentia (substantia). Est enim essentia (substantia) quæ com-

prehendit omnem naturam, cujus participatione consistit omne quod est et ideo genus generalissimum dicitur. Descendit autem dividendo per genera et species usque ad speciem specialissimam quæ à Græcis atomos, id est, individuum, vel insecabile dicitur, ut Cicero. »

On voit facilement le rapport intime de ce morceau avec celui de Scot-Érigène que nous avons donné à la p. 102. L'auteur y proclame l'idéalisme alexandrin. Il en est de même dans les autres articles. A l'occasion de l'accident, Rémi se pose une question qui dénote encore en lui le véritable réaliste métaphysicien, s'appuyant sur ce principe que toute idée qui exprime une nature spéciale répond à un objet distinct de l'esprit et distinct des autres objets. Il n'est pas douteux que l'accident ne vienne s'unir à la substance; mais avant que cette union soit opérée, où se trouve, dit-il, l'accident, et qu'est-il? Ne peut-on pas dire qu'il est quelque substance, *per semet substantia*? Cicéron est orateur (*rhetor*), *orateur*, voilà l'accident. Mais, dit-il, avant de s'unir à Cicéron et de se produire dans lui, la rhétorique n'était-elle pas une substance?

Presque tous les philosophes repoussent une telle doctrine. Aristote et tous ses partisans proclament que l'accident n'est rien hors de la substance première. Boèce lui-même embrasse cette opinion : « Omne accidens in subjecto est, et substantiam subjectum habet omne accidens. » Scot-Érigène seul a pu ramener à des formes permanentes les accidents séparés de l'individu, et cela peut-être en suivant les traces de Platon.

Ici notre auteur devient original, il ne suit plus ni

Scot-Érigène ni Platon ; il ne croit pas à l'existence du monde des idées ; il rejette donc l'hypothèse suivant laquelle la rhétorique serait elle-même une substance séparée de l'atome que l'on nomme Cicéron. Voici l'explication qu'il donne à ce sujet. La nature humaine possède elle-même tous les arts ; la connaissance de tous les arts est innée à la nature humaine, « omnis naturalis ars in humana natura posita et condita ; inde fit ut omnes homines naturaliter habeant naturales artes. »

Mais alors pourquoi, dès le berceau, tous les hommes ne sont-ils pas orateurs et au même degré que Cicéron ? Parce que la faute commise par le premier homme a été châtiée et que Dieu, pour punir cette faute, a introduit les ténèbres au sein de l'intelligence humaine. Aussi dans l'état de chute l'homme est-il condamné à faire de grands efforts pour écarter ces ténèbres, c'est-à-dire pour pénétrer jusqu'au trésor de la mémoire, dans lequel ont été enfouies et scellées toutes ces notions primitives. Quiconque a la volonté et le loisir de se connaître par un grand travail devient orateur, dialecticien, musicien, géomètre, etc. Étudier un art, une science, c'est volontairement s'engager dans la voie difficile et obscure qui conduit au foyer de sa lumière naturelle ; dans ce cas, savoir est encore se souvenir (1).

---

(1) Accidens est quod non nisi eidem formæ, id est eidem speciei, accidit. Accidens est quod substantiæ accidit et substantiam non deserit. Si ergo accidit, unde venit ? Vel quo pergit postquam deserit ? Quidam sic intelligunt. Quando venit, non aliunde venit, nec aliquo redeundo recedit. Sed quomodo fieri potest, cum accidens per se non potest esse, nisi in aliqua substantia sit ? Rhetorica igitur sic accidens est. Necesse est ut in ali-

Ainsi, au lieu de considérer comme des substances isolées les diverses sciences, notre auteur les réunit à l'intelligence humaine pour qu'elles en soient en quelque sorte les formes. Les platoniciens de la seconde époque les réunissent à l'intelligence divine pour simplifier l'idéalisme. Mais comme les platoniciens étaient très-peu connus, Rémi n'est-il pas le premier à montrer au moyen âge par quel chemin on peut arriver au véritable idéalismo?

En résumé, Rémi adopte l'idéalisme d'un seul prin-

---

qua substantia sit. Cum igitur priusquam venisset, verbi gratia, ad Ciceronem, necesse est ut in aliquo esset. Quærendum est in quo erat, et, si Ciceronem deseruit, ad quod redlit, dum id in quo erat deseruit, id est Ciceronem. Possum sic respondere, accidentia quædam sunt quæ non solum posse accidentia fieri aliarum rerum, sed etiam stare posse, et substantia esse.

Sin igitur rhetorica non solum accidens, verbi gratia, Ciceronis, sed etiam substantia per semetipsam est. Nonne enim probabile est ut quando venit, a se ipsa veniat, et quando recedit, in se ipsam redeat? Sed, quia una quæque ars licet propriam quamdam naturam suam habeat, in se fieri non potest, sed in aliqua substantia necesse est ut consistat; ideo necesse est a se ipsa venire, si in ipsa non est, et ad se ipsam redire dum alio aliquo continetur. Igitur necesse est, ut aliter atque melius intelligamus. Omnis igitur naturalis ars in humana natura posita et concreta. Inde fit ut omnes homines naturaliter habeant naturales artes. Sed quia pœna primi hominis in animabus hominum obscurantur et in quamdam profundam ignorantiam devolvuntur, nihil aliud agimus discendo nisi easdem artes quæ in profundo memoriæ sunt repositæ in præsentia intelligentiæ revocamus. Et cum aliis occupamur curis, nihil aliud agimus artes negligendo nisi ipsas artes iterum dimittere, ut redeant ad id unde vocatæ sunt. Cum ergo apparet rhetorica in animo alicujus hominis, non aliunde venit nisi a se ipsa, id est de profunditate memoriæ et ad nullum aliud redit nisi ad eamdem ejusdem memoriæ profunditatem. Accidens enim in una forma, id est in una specie, ut rhetorica, non nisi homini accidit. Homo una species. Philosophi dicunt omnibus hominibus accidere disciplinas, quod sit ita. Ergo omnis homo rhetor, dialecticus. Videmus tamen complures expertes esse rhetoricæ et aliarum disciplinarum. Unde ergo verum quod omni homini rhetorica accidat. Sed aliud quod accidit secundum naturam, aliud quod secundum exercitium et experientiam. Ergo secundum naturam omni homini accidit disciplina. Solis vero philosophis secundum exercitium et disciplinam, *f°* 44, *r°*.

cipe et même l'unité alexandrine, bien qu'il n'en voie pas peut-être toutes les conséquences. Ce fait était important à constater; car Remi nous était désigné comme le premier maître de dialectique qui ait professé dans les écoles publiques de Paris; il en résulte que ce fut le réalisme métaphysique d'un seul principe qui fut le premier enseignement distribué dans ces écoles: seulement la doctrine de Scot-Érigène y était tempérée par une tendance au véritable idéalisme. Nous comprenons maintenant pourquoi la doctrine de l'unité résidant essentiellement dans les individus régnait dans l'école épiscopale de la cité, quand Abélard y parut et contraignit Guillaume de Champeaux à se rétracter. Nous savons positivement qu'Odon de Cluny, un des prédécesseurs de Guillaume de Champeaux et élève de Remi, professait le réalisme (1).

Les deux morceaux de métaphysique que M. Cousin a tirés du manuscrit de Saint-Germain sont une nouvelle preuve de l'influence de Scot-Érigène. En effet, le fond des idées dans ces deux morceaux nous paraît être tout à fait dans le sens de l'unité universelle de Scot; certainement, pour la détermination du rapport entre les êtres finis et Dieu, nous n'y trouvons pas la véritable doctrine de l'Église dans la création *ex nihilo*. On pourra en juger par la traduction que nous allons en donner.

Premier morceau. — « Quelques-uns recherchent quelle est la différence entre notre essence et la forme de cette essence. Qu'ils sachent que notre essence est

(1) V. le passage cité à l'article de Boèce et tiré de l'histoire de saint Martin de Tournay.

simple en Dieu. Cependant cette essence qui existe en soi se manifeste aussi sous une forme; et bien que notre essence procède de l'essence de Dieu qui est véritablement, elle est composée et non simple; elle participe aux accidents, tandis qu'elle existe comme forme revêtant la matière. Mais notre essence, en soi, n'admet aucun accident, car elle est en Dieu, et, il faut le dire, *elle est Dieu même*, qui ne reçoit aucune modification du dehors; pour Dieu qui est l'être véritable, l'essence reste toujours la même; pour nous il s'en faut beaucoup qu'il en soit ainsi. Plus nous nous sommes éloignés de son essence par la création, plus notre essence devenant composée, s'éloigne de l'essence simple.

Deuxième morceau. — Les choses qui sont bonnes existent par ce qu'elles sont, c'est-à-dire par ce qu'elles ont de bon; cependant elles ne sont pas des biens substantiels, parce qu'elles ne sont pas bonnes par elles-mêmes, mais elles ont puisé ce qu'elles ont de bon en Dieu qui est l'essence de tous. On nous objectera peut-être ce qui suit : dire que les choses ne tiennent pas leur bien d'elles-mêmes, mais d'ailleurs, savoir de leur essence, c'est dire que ce qu'elles ont, elles l'ont par participation, c'est-à-dire par accident. Boèce vient au-devant de cette objection : elles ne l'ont pas non plus par participation; car si c'était par participation, le bien serait en elle, comme le blanc est dans les choses qui sont blanches par leur participation avec la blancheur ou par accident; mais les biens ne viennent pas par participation, parce que dans ce qu'elles sont, c'est-à-dire en tant qu'elles existent, les choses tiennent leur bien de leur essence, tandis que si les

choses sont blanches, elles n'ont pas reçu de leur essence d'être blanches; car la blancheur n'est pas dans leur essence, elles l'ont reçue d'ailleurs et par accident, c'est-à-dire par quelque événement contingent de la substance. Ainsi les choses ne sont pas blanches dans leur essence, c'est-à-dire dans leur être; en effet, celui qui a voulu qu'elles fussent blanches, n'est pas blanc. Les choses qui sont justes ne sont pas justes non plus par leur essence, bien que celui qui a voulu qu'elles fussent justes soit juste lui-même. Ici est la différence entre la bonté et la justice : la bonté vient de l'essence, la justice vient de l'acte. Donc tout ce qui est, est bon, mais tout ce qui est n'est pas juste, et ainsi le bien est le genre et le juste est l'espèce. En définitive, tout ce qui est juste est bon, mais tout ce qui est bon n'est pas juste (1).

L'influence de Scot-Érigène, directement ou indirectement transmise par Rémi et ses successeurs, s'est portée sur Guillaume de Champeaux, dont nous avons vu les doctrines dialectiques. En effet, la doctrine de l'unité que ce dernier professe en dialectique, ne pouvait lui venir que de la direction imprimée aux études dialectiques par Rémi et ses successeurs immédiats dans les écoles de Paris; et si cette doctrine eût été appliquée à la métaphysique, elle eût conduit directement Guillaume de Champeaux au système de Scot-Érigène. On dirait en effet que l'écolâtre de Notre-Dame ait pris les formes du système métaphysique de l'unité universellelle pour en revêtir une doctrine simplement naturaliste.

---

(1) Ouvrages inédits d'Abab, édit. in-4°, p. 620.

Le réalisme que laisse entrevoir saint Anselme en dialectique vient probablement aussi de la même source ; pour lui un objet est coloré, parce qu'il participe de l'essence générale sa couleur. Nous ne voulons pas dire que, pour la métaphysique, saint Anselme ait rien emprunté à Scot-Érigène ; sous ce rapport il est évidemment un fils de saint Augustin.

De Guillaume de Champeaux et de saint Anselme, l'influence de Scot-Érigène semble passer à saint Bernard, qui proclame un réalisme outré à l'égard même des attributs de la Divinité. Gilbert de la Porée, en parlant de la Trinité, avait distingué des personnes divines, les attributs divins, à savoir la puissance, la sagesse, la bonté ; en un mot il n'admettait pas la réalité substantielle des individus. A cette distinction que faisait Gilbert entre l'attribut et l'être, que répond saint Bernard ? « Recedant, s'écriait-il, a nobis novelli, non dialectici, sed hæretici, qui magnitudinem qua magnus est Deus, et item bonitatem qua bonus ; sed et sapientiam qua justus, postremo divinitatem qua Deus est, Deum non esse impiissîme disputant. » Écrivez donc maintenant, reprend Gilbert, que la Divinité est la même chose que Dieu. — Oui, qu'on l'écrive avec une plume de feu, avec un poinçon d'airain, réplique saint Bernard, et il ajoute : « Si quid de Deo proprie dici posset, rectius congruentiusque dicetur Deus magnitudo, bonitas, justitia, sapientia quam Deus est magnus, bonus, justus aut sapiens. » Qu'on relise la théorie des causes primordiales dans Jean Scot, et l'on y trouvera tous ces énoncés de saint Bernard. L'abbé de Cluny continue. « Non est sua magnitudo anima. Nam et si anima non invenitur

absque magnitudine sua, ipsa tamen et extra animam reperitur. Non sua magnitudo anima, non magis quam sua nigredo corvus, quam suus candor nix, quam sua risibilitas aut rationalitas homo: cum tamen nec corvum sine nigredine, nec sine candore nivem, nec hominem qui non risibilis sit et rationalis unquam reperias, ita et anima et animæ magnitudo, etsi inseparabiles, diversæ tamen ad invicem sunt. Quo modo non diversæ cum hæc in subjecto, illa subjectum et substantia sit? » Si l'on avait montré à saint Bernard que la base métaphysique du système qu'il soutenait et qu'il voulait graver avec un poinçon d'airain était la négation du christianisme, qu'aurait-il dit?

Nous regrettons que l'étude de l'influence de Scot-Érigène sur les philosophes du moyen âge nous entraîne si loin. Nous ne voulons pas suivre cette influence au delà de l'époque que nous nous sommes proposé d'examiner; cependant nous ne pouvons nous empêcher de signaler, même au delà des limites que nous nous sommes imposées, un effet important de cette influence, c'est l'existence de ce panthéisme que l'on fut étonné de voir surgir au commencement du treizième siècle et qui avait pour chefs Amaury de Bène et David de Dinant. Les historiens ont été fort incertains sur l'idée qu'ils devaient se faire de l'origine de ce panthéisme. Presque tous s'en sont référés à Gerson et à Albert le Grand, et ces deux philosophes eux-mêmes ont été bien peu explicites sur ce point. De nos jours M. Daunou, dans l'Histoire littéraire de la France, à l'article Amaury (t. XVI, p. 587), après avoir indiqué les divers points de la doctrine de cet hérésiarque, ajoute ce qui suit: « En rassemblant ces idées d'A-

maury, éparses dans les récits des chroniqueurs et des théologiens du moyen âge, on y trouve encore tant de liaison et d'enchaînement, qu'on peut regretter de n'avoir plus l'ouvrage où il les avait développées, et qui portaient le titre de *physion*, traité des choses naturelles.

Eh bien! ce traité que M. Daunou appelle *physion* était le περὶ φύσεως μέρισμου ou le *De divisione naturæ* de Scot-Érigène, et cet ouvrage n'était pas écrit par Amaury, qui certes ne savait pas le grec. Nous avons consulté un historien contemporain, Martin le Polonais, qui donne sur Amaury, ou plutôt sur sa doctrine, plus de détails que ne nous en ont transmis les autres historiens. Il finit sa notice en disant que toutes ces erreurs se trouvent déjà dans un livre intitulé *Periphyseon*, lequel livre se voit parmi les autres livres condamnés à Paris. Nous copions ici la note de ce chroniqueur (1), et voici les observations que nous

---

(1) Hic (Honorius tertius) damnavit etiam Almaricum quemdem carnotensem cum sua doctrina ; sicut habetur in decretali damnatus. Qui Almoricus asserit ideas quæ sunt in mente divina creare et creari. Quum secundum Augustum nihil nisi æternum atque incommutabile in mente divina. Dixit etiam quod ideo finis omnium dicitur Deus, quia omnia reversura sunt in eum, ut in Deo immutabiliter quiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt. Et sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem, sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dixit enim Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Item dixit quod sicut lux non videtur in se, sed in aere; sic Deus nec ab angelo, nec ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis. Item asseruit quod, si homo non peccasset, in *duplicem sexum partitus non fuisset*, nec gravasset; sed eo modo quo sancti angeli multiplicati sunt, multiplicati fuissent et homines; et quod post resurrectionem utriusque (uterque) sexus adunabitur, sicut, (ut asserit), fuit prius in creatione. Et talem dixit Christum fuisse post resurrectionem. Qui omnes errores inveniuntur in libro qui intitulatur Periphyseon. Et hic liber inter alios libros condemnatos Parisiis ponitur, et is liber cum Almorico et suis

y joindrons. La phrase suivante, *qui Almaricus asserit ideas quæ sunt in mente divina creare et creari*, dénote déjà évidemment le système de Scot-Érigène, tel que nous l'avons vu dans le *De divisione*. On ne doute plus qu'il ne s'agisse de cette doctrine quand on lit : « Finis omnium dicitur Deus, quia omnia reversura sunt in eum, ut in Deo immutabiliter quiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt. » La pensée suivante, *sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius ac ejusdem*, se trouve dans le *De divisione*, à la page 31, en ces termes : « Pater non natura filii pater est, neque filius natura patris filius est. Unius enim ejusdemque naturæ sunt pater et filius. » La conclusion, « dixit omnia esse unum et omnia esse Deum », est proclamée par l'élève de Scot, et celui-ci est loin de la récuser. On lit à la page 210, liv. 3, de l'ouvrage de Scot, ce qui suit : « Nam si sic est, quis non confestim erumpat in hanc vocem et proclamet, Deus itaque omnia est, et omnia Deus. Deus nec ab angelo nec ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis. » C'est là une des pensées fondamentales du livre d'Érigène; non-seulement Dieu est invisible en lui-même, mais l'οὐσία, qui est le principe du τὸ πᾶν, est aussi inaccessible à l'intelligence. On lit dans Scot, à la page 31 : « Invenies οὐσίαν omnino in omnibus quæ sunt, per se ipsam incomprehensibilem, non solum sensui, sed

---

sequacibus fuit Parisiis combustus. Dixerat etiam quod in charitate constitutis nullum peccatum imputabatur. Unde sub tali specie pietatis ejus sequaces omnem turpitudinem commutabant (committebant).

Ex Martini Poloni archiepiscopi Consentini, ac pontificis pœnitentiari chron. (Lib. IV, p. 393; Antuerpiæ, MDLXXIV.)

etiam intellectui esse. » — Item asseruit quod « si homo non peccasset in duplicem sexum partitus non fuisset. » Cette théorie est exposée dans Scot-Érigène, liv. 2, depuis le chap. 6 jusqu'au chap. 15. Nous en avons dit assez pour que l'identité entre les doctrines soit reconnue.

Veut-on contester l'authenticité de notre citation, attendu que le morceau cité ne se trouve que dans les éditions d'Anvers ; mais nous en trouvons l'équivalent, ou plutôt nous trouvons le même morceau dans Nicolas Trivet, et si l'on n'admet pas l'autorité de l'un, on admettra l'autorité de l'autre (1).

---

(1) Dans la chronique de Nicolas Trivet, sous la date MCCXV, et sous le pontificat d'Innocent III, on lit aussi ce qui suit :

Hoc anno mense novembri, sub papa Innocentio Lateranense celebratur concilium.....

Damnatus et Almaricus quidam cum sua doctrina impia et perversa. Asseruit namque ideas in mente divina et creare et creari : ideoque dici finem omnium, quod omnia sunt reversura in eum, ut in Deo immutabiliter quiescant et unum individuum in eo atque incommutabile permanebunt, et sicut alterius naturæ non est Abraham alterius Isaac, sed unius ac ejusdem ; sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dixit enim Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Iterum dixit quod, sicut lux non videtur in se, sed in aere ; sic Deus nec ab homine, nec ab angelo videbitur, sed tantum in creaturis. Iterum asseruit quod si homo non peccasset, in duplicem sexum partitus non fuisset, nec generasset, sed eo modo quo angeli multiplicati sunt, multiplicati fuissent et homines. Et quòd post resurrectionem uterque sexus adunabitur, sicut (ut asserit) fuit priùs in creatione, et talem dixit Christum fuisse post resurrectionem. Qui omnes errores inveniuntur in libro qui intitulatur Peri-physeos ; qui liber *Parisius* ponitur inter alios libros damnatos. Iste Almaricus Parisiis cum suis sequacibus fuit combustus. Dixerat etiam inter alia, quod in charitate constitutis nullum peccatum imputabatur. Unde sub tali specie pietatis ejus sequaces omnem turpitudinem committebant. (Ex chronic. Nicolai Trivetti in spicilegio d'Archery, t. III, p. 184, édit. 1723.)

CHAPITRE DEUXIÈME.

DEUXIÈME REJETON DU NÉOPLATONISME.

École de saint Victor.

L'influence exercée par Scot-Érigène sur les penseurs de son époque et sur ceux d'un âge postérieur nous autorise bien à dire qu'il est le chef d'une école, et cette école forme le premier rejeton, au moyen âge, du néoplatonisme qui avait été renversé à l'avénement du christianisme au pouvoir. De cette école d'Érigène nous passons immédiatement à la grande école de saint Victor, qui peut être considérée comme un second rejeton du néoplatonisme. Nous nous conformons, en suivant cette marche, moins à l'ordre des temps qu'à l'ordre indiqué par l'analogie des systèmes. Nous ne prétendons pas que l'un dérive de l'autre, car le premier est panthéiste et le second ne l'est pas, bien qu'il soit peu favorable à la liberté de l'esprit humain, et cette différence met entre eux une immense séparation. Mais ils se rattachent tous les deux à une même origine, à la philosophie alexandrine ; ils ont les mêmes formes extérieures, et en grande partie la même méthode.

Les principaux hommes de l'école de saint Victor sont Gauthier, Godefroi, Hugues et Richard. Nous nous attacherons surtout aux deux derniers pour faire connaître les doctrines de l'école.

Il est d'abord bien évident que ces religieux philo-

sophes n'étaient pas sectateurs d'Aristote. Écoutons Gauthier à ce sujet. Il s'emporte contre ceux qui, inventant une nouvelle manière d'enseigner la théologie, ne veulent s'expliquer que par les principes d'Aristote; il tonne contre quatre docteurs célèbres de son temps qui protégeaient cette méthode, et qu'il appelle les quatre labyrinthes : « Uno spiritu aristotelico afflati, dum ineffabilia Trinitatis et Incarnationis scholastica levitate tractarunt, multas hæreses olim vomuisse et adhuc errores pullulare. » Plus loin il ajoute : « Dialectici, quorum Aristoteles princeps est, solent argumentationum vitia tendere, et vagam rhetoricæ libertatem et syllogismum spineta concludere. » Godefroi de saint Victor prétend qu'un nominaliste ne doit être compté pour rien.

La philosophie de ces hommes de foi est due à l'insuffisance des doctrines philosophiques alors connues, et au besoin impérieux de croyances régulières. La philosophie néoplatonicienne était la seule qui leur parût avoir quelque consistance; elle s'était en quelque sorte introduite au sein du christianisme au IIe et au Ve siècle par les habitudes philosophiques d'un grand nombre de Pères de l'Église qui étaient primitivement alexandrins, et par les écrits du faux Denis l'aréopagite, que différentes circonstances avaient mis en faveur. C'est aussi le témoignage que rend Dom Clément dans l'Histoire littéraire de la France :

« Après les livres canoniques, dit-il, depuis longtemps les théologiens n'avaient rien de plus sacré que les écrits attribués à saint Denis l'aréopagite. Les scolastiques semblèrent vouloir encore enchérir sur cette estime. Nul monument de l'antiquité n'était effec-

tivement mieux assorti à leur goût. De là l'étude particulière que chacun d'eux en crut devoir faire, et les soins qu'ils prirent pour en aplanir les difficultés. »

Si les écrits du faux Denis l'aréopagite ne furent pas auprès de tous les docteurs de l'époque en aussi grande vénération que le dit Dom Clément, ils étaient du moins très-vénérés dans le couvent de Saint-Victor.

Hugues naquit, à ce qu'il paraît, dans les environs d'Ypres, et comme il était né sur les limites de deux pays, il y a eu de l'incertitude sur le lieu précis de sa naissance, au point que Robert Dumont le regarde comme étant Lorrain : « Magister Hugo Lothariensis.» On ne donne pas la date précise de sa naissance, mais on s'accorde à dire que c'est en 1118 qu'il entra à Saint-Victor de Marseille, d'où il vint immédiatement à l'abbaye naissante de Saint-Victor de Paris, et l'on peut supposer qu'il avait alors vingt ans. On sait positivement qu'il mourut le 11 février 1144.

Ses ouvrages ont été imprimés plusieurs fois et forment trois tomes in-folio. La dernière édition a paru à Rouen en 1648.

Dans le second tome de ses œuvres est une explication du décalogue, divisé en quatre chapitres, dont le dernier est intitulé *De la substance de l'amour*, traité qui est séparé dans tous les manuscrits. On trouve dans cet ouvrage un passage qui fait bien connaître le but de la philosophie de ce Victorin. « La source de l'amour, dit-il, est placée dans notre cœur, et de cette source perpétuellement jaillissante coulent deux ruisseaux, l'un principe de tout mal et l'autre de tout bien : ce sont la cupidité et la charité..... Ce mouvement

perpétuel du cœur, l'amour, comment le définir? Voici ma pensée : l'amour est la pente du cœur vers quelque objet à cause d'une certaine fin. Désir dans la recherche et joie dans la jouissance; l'une de ces impressions le fait courir et l'autre produit son repos. Voilà tout ce qui rend le cœur humain bon ou mauvais, c'est-à-dire aimer bien ou mal ce qui est bon en soi. Car la bonté forme le caractère général et essentiel de tout ce qui existe. Ainsi, ni celui qui aime n'est un mal, ni ce qu'il aime, ni l'amour par lequel il aime. Ce qui est un vrai mal, c'est de ne pas aimer comme il convient. Mettez donc de l'ordre dans votre amour et tout mal disparaîtra. »

Le but de cette philosophie est de trouver un véritable aliment pour le cœur et d'établir une morale qui règle nos affections. Il revient souvent sur le même sujet, notamment dans son *Soliloque de l'âme*, dans son Éloge de la charité, et dans la treizième partie de son ouvrage sur les sacrements où il dit : « Celui qui aime Dieu s'aime soi-même, parce qu'il aime son bien; et plus ardemment il l'aimera, plus il augmentera son bonheur.

» Pour aimer Dieu, il faut le connaître au moins par le cœur, par le sentiment, ce qui signifie par la raison spontanée; Dieu étant la source de tout amour l'est aussi de toute science, et puisque aimer Dieu c'est s'aimer soi-même, connaître Dieu c'est se connaître soi-même. » On voit qu'ici Hugues est sur la pente du mysticisme alexandrin, et que s'il fait un pas de plus, l'individu sera absorbé en Dieu. Mais, soit sagesse personnelle, soit l'effet du christianisme qui le retient, il s'arrête et réserve les droits de la raison. Comme

preuve de cette réserve, nous citerons un passage tiré de son grand traité sur les sacrements. Il distingue quatre états de nos jugements par rapport à la raison : « Les uns, dit-il, viennent de la raison : et ceux-là sont évidents. Les autres sont selon la raison, et ils ne sont qu'une simple probabilité. Une troisième espèce est au-dessus de la raison : ce sont les miracles. Une quatrième est contre la raison : c'est la classe des choses qui ne méritent nullement d'être crues. La foi ne comprend que la seconde et la troisième espèce, et exclut totalement la dernière; car elle peut bien s'aider de la raison dans les choses qui sont selon la raison, l'obliger à se taire, et lui faire respecter son autorité dans celles qui sont au-dessus d'elle (et en cela même la raison trouve, dans son propre fonds, des motifs de soumission); mais il est impossible que la foi lui présente des objets qui répugnent évidemment à ses connaissances, Dieu étant également l'auteur des lumières de la raison et de celles de la foi. »

Dans le manuscrit 688 de la bibliothèque de Saint-Victor, est un opuscule qui a pour titre : *De septem gradibus quibus pervenitur ad scientiam*, et qui n'est qu'un fragment, à ce qu'il paraît, d'un plus grand ouvrage, à en juger par la première phrase. Dans ce traité il distingue six facultés de l'âme : les sens, l'imagination, la raison, la mémoire, l'entendement et l'intelligence. Par sens, il entend tout à la fois les notions des choses matérielles et les émotions qui les accompagnent. L'imagination conçoit des objets hors de la matière et des réalités. La raison perçoit non-seulement les objets, mais tous leurs rapports; et considère

les qualités abstraction faite de la substance. L'entendement perçoit des substances spirituelles et invisibles; l'intelligence voit le vrai, l'immuable, Dieu. Quant à la mémoire, elle conserve les connaissances acquises. C'est ainsi que l'âme monte de degré en degré l'échelle du ciel.

On reconnaît encore ici facilement les inspirations alexandrines.

A cette philosophie alexandrine se joint le caractère allégorique. Dans l'explication des saintes Écritures l'école admet toujours trois espèces d'interprétations; l'interprétation historique, l'interprétation allégorique et l'interprétation anagogique. Pour constater ce caractère des écrits de Hugues, il suffit de jeter les yeux sur presque tous ses ouvrages, tels que l'*Explication mystique de l'arche sainte*, *la Nourriture d'Emmanuel*, le *Miroir de l'Église*, etc.

Richard était disciple de Hugues, et il est le continuateur de ses doctrines. Écossais de naissance, il vécut et mourut en France dans l'abbaye de Saint-Victor. L'opinion la plus accréditée est que sa mort eut lieu en 1173. Ses ouvrages ont été imprimés sept fois; la dernière édition a paru à Rouen, en 1650.

Sa première œuvre, *De exterminatione mali et promotione boni*, est une longue paraphrase du cinquième verset du psaume 113, *Quid est tibi, mare, quod fugisti*, etc. Ce verset, qui sert de texte à tout l'ouvrage, y amène des allégories sans nombre qui toutes aboutissent au même résultat moral, savoir : qu'il faut se commander des efforts et se résigner à des afflictions si l'on veut acquérir et conserver la vertu. Il n'y a point pour l'auteur de morale sans piété, point de

piété sans idée mystique, point de mysticité sans allégorie. Il est donc profondément mystique avec un goût décidé pour les allégories.

Cependant il réserve aussi les droits de la raison. Il reconnaît la légitimité de nos moyens de connaître ; mais il fixe à chacun son domaine et il reconnaît des facultés intellectuelles que n'admettaient point les philosophes anciens antérieurs au néoplatonisme. Dans le *Benjamin major*, il distingue six degrés de connaissance, qui ne sont que les six degrés qui conduisent à la contemplation. Le premier consiste dans la perception et l'admiration des objets physiques qui frappent nos sens ; le second comprend les opérations de l'âme pour saisir les produits de l'art et de la nature ; le troisième nous élève à l'ordre moral, à la méditation des lois humaines et divines ; le quatrième, à la connaissance des substances incorporelles et invisibles ; au cinquième degré la raison va plus loin, elle sort d'elle-même et s'élance dans la région des mystères pour arriver à l'extase qui constitue le sixième et suprême degré.

N'est-ce pas là le langage d'un néoplatonicien? Est-il possible de se méprendre sur la nature et l'origine d'une telle philosophie? Il donne dans sa psychologie la plus haute place à la contemplation, et les autres faits psychologiques semblent n'en former que le piédestal. Voici ce qu'on lit dans son *Benjamin minor*, livre premier : « Du haut de la contemplation, le sage voit à ses pieds et dédaigne toute philosophie, toute science. Quel point de vue semblable ont pu atteindre Platon, Aristote et la foule des philosophes? La pensée humaine s'égare çà et là, errant lentement

dans les sentiers tortueux, sans se diriger vers un but. La méditation tend, avec de grands efforts, à gravir le but par une route escarpée. La contemplation s'élance d'un vol rapide et libre vers l'objet qu'elle s'est choisi, guidée par la seule inspiration. La pensée est sans travail et sans fruit; la méditation est un travail fructueux, la contemplation obtient le fruit sans travail. La divagation est le propre de la première; l'investigation, celui de la seconde; l'admiration, celui de la troisième. La première appartient à l'imagination, la seconde à la raison, la troisième à l'intelligence. La pensée parcourt successivement les objets, la méditation tend à l'unité, la contemplation embrasse l'universalité dans un seul regard. »

Malgré cette glorification de la contemplation mystique, il sait reconnaître les droits des sens et la priorité des idées sensibles sous le rapport du temps. Dans ce même ouvrage, on lit : « Les sens charnels précèdent le sens du cœur dans la connaissance des choses; car si l'esprit ne connaissait d'abord les objets sensibles par l'organe du corps, il ne pourrait obtenir l'occasion d'exercer sur eux l'activité de la pensée; les sens charnels sont nécessaires. »

Il ne rejette l'usage des sens et du raisonnement que parce qu'ils sont impuissants à nous faire connaître le monde invisible. Dans le prologue qui se trouve en tête de son ouvrage sur la trinité, il soutient que l'existence d'un seul Dieu éternel, tout-puissant, immense, ne saurait être rigoureusement prouvée, ni par des expériences, ni par des raisonnements; c'est la foi seule qui peut nous donner cette

connaissance. Il faut commencer par croire avant de démontrer, si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez fait-il dire à Isaïe, *si non credideritis, non intelligetis*. Ce qui signifie, en d'autres termes, qu'il est des vérités d'intuition que le sens commun admet et qui ne lui sont pas données d'abord par le raisonnement; croire, dans ce cas, c'est apercevoir la vérité par la raison intuitive. D'après ce principe, la philosophie consisterait à raisonner sur les données de la foi naturelle et du sens commun; elle ne serait que l'éclaircissement et l'analyse des aperceptions confuses et synthétiques de la raison intuitive.

Ces principes admis, il ne refuse pas d'employer le raisonnement pour achever la connaissance qui a été commencée par la foi. C'est encore dans son ouvrage sur la Trinité, qu'on lit ce qui suit : « Si dans la foi réside le commencement de tout bien, c'est dans la connaissance que se trouvent la consommation et la perfection du bien. Que tout nous serve de degrés pour parvenir de la foi à l'intelligence; employons tous nos efforts à comprendre ce que nous croyons; car c'est peu pour des cœurs que la foi dirige, que l'espérance attire, que la charité entraîne, d'avoir des opinions justes et vraies sur Dieu; il faut joindre la connaissance à la croyance; il faut, autant qu'il nous est permis, comprendre avec la raison ce que la foi nous a révélé. Mais quelle merveille si notre âme se trouble et s'obscurcit en présence des mystères de Dieu, lorsqu'elle est souillée à chaque instant de la poussière des pensées terrestres ! Sors enfin de la poussière, ô vierge fille de Sion ! Si nous sommes de vrais fils de Sion, dressons l'échelle sublime de la contem-

plation et prenons notre vol comme des aigles, échappons à la terre pour planer dans les hauteurs des cieux. »

Les passages que nous venons de citer résument en peu de mots la méthode et l'esprit de l'école de saint Victor. Elle s'élève à la recherche de l'*invisible*, comme elle le dit elle-même, mais ce n'est pas en se privant des lumières de la raison, de l'intelligence en général. Un système qui avait conduit les anciens à l'engourdissement des facultés intellectuelles ne produit chez elle qu'un redoublement d'activité pour l'esprit.

On voit quel est l'esprit de la philosophie de saint Victor. Il est difficile d'y remarquer l'influence du péripatétisme.

CHAPITRE TROISIÈME.

THÉOLOGIE NATURELLE.

Saint Anselme.

Pendant que la plupart des intelligences les plus distinguées dans la première période du moyen âge usaient tristement leur activité sur des questions frivoles et sur des textes stériles, les retournant et les torturant sans fruit, et que quelques autres, sur les pas de Scot Érigène, cherchaient la science mystérieuse à travers des idées suggérées d'un autre âge et les

hallucinations refroidies de l'imagination orientale, un moine, vivant au milieu des forêts de la Normandie, au fond d'un monastère, voulant convaincre ses frères qui l'entouraient, qui l'admiraient et qui le priaient de parler à leur raison, chercha la vérité par ses propres forces et dans ses inspirations personnelles, comme un orateur, en présence de la grave réalité des événements qui le pressent, devant des auditeurs réels et animés, cherche des paroles saisissantes pour les persuader. Et ce moine, seul dans sa cellule avec son génie, ému d'amour pour ses frères qui partageaient avec lui les mêmes doctrines de la foi, mais qui demandaient à être convaincus par la raison, ce serviteur dévoué de la vérité trouva pour ces doctrines des démonstrations d'une puissance nouvelle et un système admirable de théologie naturelle que n'avaient pu faire éclore toutes les discussions pompeuses et solennelles des écoles d'Athènes et d'Alexandrie. Retrouvant les hautes conceptions de Platon, il les agrandit et les domine; recueillant les sublimes épanchements philosophiques de saint Augustin, il en extrait des preuves solides et substantielles en les élargissant immensément; et, suivant les révélations de son propre génie, il en proclame de nouvelles que personne n'avait énoncées et que tout le monde reconnaît. En un mot, profondément chrétien et prêtre dévoué, il compose une théologie philosophique digne de servir de modèle aux libres penseurs des siècles à venir. Le style même, malgré les défauts de son siècle, semble s'élever à la hauteur du sujet. Ce n'est pas qu'il n'ait été imbu, comme ses contemporains, des idées du réalisme ancien et mo-

derne : il en a été nourri comme les autres, il en a parlé la langue dans des traités de grammaire et de dialectique, au point de se faire considérer, quoique à tort, comme un des pères du réalisme ; mais en présence de la vérité elle-même, et sous l'action de ses pures inspirations, le vieil homme se dépouille, sa vue est sans nuage, sa pensée retrouve sa naïveté et son langage, sa pénétrante simplicité. Sur les matières vulgaires il balbutie comme un dialecticien du XIe siècle ; mais sur les grandes vérités de la théologie, sa parole est abondante et facile et répand de haut la lumière, comme l'astre du jour, de son point culminant, la distribue à toute la terre.

Toute la théologie naturelle de saint Anselme est renfermée dans deux petits traités dont nous allons faire une rapide analyse et qui sont connus aujourd'hui sous les noms de *Monologium* et *Proslogium*. L'un suppose l'homme isolé privé de l'enseignement de la foi, et il entreprend de lui expliquer les grandes vérités religieuses par les lumières de la seule raison naturelle ; l'autre prend l'homme au sein du christianisme, muni de toutes les doctrines religieuses que renferme le christianisme, mais ne s'en étant jamais rendu compte et voulant procéder à cet examen par les lumières de la raison.

Écoutons Anselme lui-même exposer l'origine de ses premières méditations : « Quelques frères m'ont prié souvent et avec ardeur de présenter, en forme de méditation, l'ensemble des idées que je leur avais communiquées dans la conversation sur la méthode à suivre pour scruter, par la pensée, l'essence divine et plusieurs autres sujets qui s'y rattachent. Consultant

plutôt leur désir que la facilité de l'exécution ou la mesure de mes propres forces, ils m'ont demandé de n'emprunter aucune preuve importante aux saintes Écritures, mais de n'user, dans toutes mes conclusions, comme dans les raisonnements qui les amènent, que du style le plus ordinaire et des arguments qui sont à la portée de tous; de rester fidèle enfin aux règles d'une discussion simple, et de ne chercher d'autre preuve que celle qui sort naturellement de l'enchaînement nécessaire des procédés de la raison et de l'évidence de la vérité. Ils ont aussi désiré que je ne négligeasse point de répondre aux objections des simples et presque à celles des insensés. J'ai longtemps refusé, et, comparant cette entreprise à mes forces, je n'ai pas manqué de nombreuses raisons pour m'excuser; car, plus ils exigeaient que je rendisse cette matière facile à aborder, plus leurs vœux augmentaient pour moi la difficulté. Vaincu enfin par la modeste importunité de leurs prières et par leur pieux et respectable zèle, plus encore que détourné par la difficulté du sujet et la faiblesse de mon esprit, j'ai consenti, à cause de l'amour que je leur porte, à exécuter aussi exactement qu'il me serait possible le plan qu'ils m'avaient tracé... »

« Quant à tout ce que j'ai dit, je l'ai présenté en supposant un homme qui examine et recherche dans la solitude de sa pensée ce qui lui avait échappé d'abord; tel était le vœu des frères et le désir auquel je voulais donner satisfaction (1). »

---

(1) (Præf. in Monol., p. 3.)

Pour les morceaux de saint Anselme que nous citerons, nous nous servirons en général de la traduction de M. Bouchitté.

Telle est l'origine et tel est le plan du premier des ouvrages de saint Anselme dont nous avons parlé. Nous ne pouvons en donner ici une exposition exacte, ni même en faire une analyse détaillée; d'ailleurs cette exposition est déjà faite et très-bien faite, il serait présomptueux de notre part de refaire une telle œuvre; mais nous donnerons l'indication des principaux arguments développés par saint Anselme.

Preuves de l'existence de Dieu.

Le fond de l'argument produit par l'auteur du Monologium revient à dire : l'incomplet suppose le complet, la chose émanée suppose la source d'émanation; mais ce fond apparaît sous plusieurs formes. La première forme est celle-ci : le *bien* incomplet suppose le bien complet. Citons quelques paroles de l'auteur lui-même. « Il est facile à un homme de se dire dans le silence de la méditation : Puisqu'il y a un si grand nombre de *biens* dont les sens nous attestent la diversité, et tant d'autres que notre intelligence distingue, dois-je croire qu'il y a un principe par lequel seul est bon ce qui est bon, ou faut-il penser que telle chose est bonne en vertu d'un principe, et telle autre en vertu d'un autre? Il est certain et facile à saisir par un esprit attentif que les objets entre lesquels on peut établir des rapports de plus, de moins, et d'égalité, ne sont tels qu'en vertu de quelque chose qui n'est ni l'un ni l'autre, mais qui se retrouve en tous, toujours le même, dans quelque mesure, égale ou non, qu'on l'y perçoive; car tout ce qui peut être dit juste, qu'il le soit plus ou moins, d'après une comparaison, ne

peut toutefois être conçu tel, qu'en vertu de la justice, qui, dans les objets divers, ne saurait être diverse elle-même. Comme donc il est certain que toutes les choses bonnes, comparées les unes aux autres, le sont plus ou moins, il est nécessaire qu'elles soient telles en vertu de quelque principe que l'on conçoit le même dans toutes... »

... « Il faut que tout ce qui est utile ou qui porte en soit quelque perfection, s'il est bon, le soit en vertu de l'être qui constitue la bonté de chaque chose, quel que soit cet être. Or qui peut douter que ce qui communique la bonté à toute chose ne soit un grand bien? Celui-là donc est bon par soi-même, puisque c'est par sa bonté que tout est bien. Il suit que tous les autres biens sont biens par un autre, et ce bien-là seul par lui-même. Mais aucun bien, tel par la vertu d'un autre, n'est égal à celui qui l'est par soi-même, ou n'est plus grand que lui. Celui-là donc est seul souverainement bon qui est bon par soi ; car cela seul est suprême qui est tellement élevé au-dessus des autres, qu'il n'a ni égal ni supérieur. » Mais ce qui est souverainement bon est aussi souverainement grand. Il y a donc un être souverainement bon et souverainement grand, c'est-à-dire supérieur à tout ce qui est.

Telle est la première face de l'argument du Monologium ; elle est tirée de l'existence du bien. En voici une seconde qui est prise de l'existence de la *grandeur* :

« Comme on parvient, dit-il, à trouver un bien suprême en considérant que tous les objets bons ne sont tels qu'en vertu d'un bien qui est par soi, la même nécessité nous élève jusqu'à la souveraine grandeur, en partant de cette considération que tout ce

qui est grand l'est par communication de la grandeur d'un être qui est grand par lui-même; grand, non par l'espace comme le corps, mais par quelque chose de supérieur, de meilleur et de plus digne, tel que la sagesse. Et parce que rien ne peut être souverainement grand qui ne soit souverainement bon, il suit nécessairement qu'il y a quelque chose à la fois souverainement grand et souverainement bon, c'est-à-dire supérieur à tout. »

La troisième face de l'argument ne représente que le fait de la simple *existence* dans les choses. Pour ne pas allonger nos citations, nous ne donnerons ici que le sommaire placé en tête du chapitre, et comme l'auteur ou l'éditeur en a ajouté postérieurement de semblables pour résumer chacune de ces preuves, nous nous contenterons d'y puiser nos citations.

« Tout est par quelque chose ou par rien. Ce dernier point de l'alternative est impossible; donc tout est en vertu de quelque chose. Ce quelque chose, en vertu duquel existent tous les êtres créés, est un ou plusieurs. S'il est plusieurs, ces différentes individualités existent par elles-mêmes, et dans ce cas il y a un principe ou une force en vertu de laquelle elles existent par elles-mêmes. Il y a donc quelque chose d'un, par la vertu duquel sont toutes choses. Cela seul existe par soi, car ni les êtres qui ont des rapports ensemble, ni les rapports eux-mêmes ne se donnent mutuellement l'existence. Mais ce qui est en vertu d'un autre est moindre que ce qui est par soi-même. Il y a donc un principe qui seul s'élève d'une manière absolue au-dessus de tout, qui est à la fois souverainement grand et souverainement bon, puisque c'est en lui que cha-

que chose puise sa bonté, sa grandeur et son être. »

La quatrième forme de l'argument est fondée sur l'impossibilité que dans l'échelle des êtres il n'y ait pas un *échelon suprême au delà duquel rien ne puisse exister.*

Les natures ne sont point toutes égales en dignité : les unes sont meilleures que les autres. Il doit donc y en avoir une qui l'emporte tellement sur les autres qu'il n'y en ait pas de supérieure à elle ; autrement le nombre des natures diverses serait sans limites, ce qui est absurde. Cette nature supérieure est seule, ou il y en a plusieurs égales en tout point. Dans le second cas elles ne peuvent être égales que par ce qui constitue leur essence commune et parfaitement la même ; car si elles étaient en vertu d'une chose qui leur fût étrangère, elles lui seraient inférieures ; elles ne seraient donc pas suprêmes et supérieures à toutes les autres. Il y a donc une nature ou une essence supérieure à toutes les autres, qui est par elle-même bonne et grande, qui est par elle-même ce qu'elle est, et de laquelle émanent toute existence, toute bonté, toute grandeur. » (C. 4.)

Du quatrième chapitre nous passons au sixième pour atteindre tous les arguments qui établissent l'existence de Dieu, et pour réunir ensuite les preuves qui tendent à déterminer le rapport de l'infini au fini.

Cette dernière forme de la preuve de l'existence de Dieu nous montre que la source de la bonté, de la grandeur, etc., existe par soi ou de soi. La souveraine nature n'a pu provenir d'une autre nature, car alors elle ne serait plus supérieure, mais inférieure à la cause qui l'aurait fait naître (c. 6).

Rapport de l'infini au fini.

Après avoir développé sous cinq faces différentes la preuve de l'existence de Dieu, l'auteur, par une transition insensible, passe à la recherche de la naissance du fini et de son rapport avec la nature première : question peut-être plus épineuse que la première. En effet, il est impossible de ne pas admettre l'existence de l'être nécessaire, bien qu'on ne puisse en embrasser toutes les perfections. Mais après avoir admis l'être qui contient tout, comment concevoir d'autres êtres distincts de lui? comment concevoir leur naissance et les liens qui les rattachent à l'être infini? C'est là le grand problème de la philosophie.

Le premier pas que fait l'auteur dans cette nouvelle route est indiqué dans le chapitre 5, en tête duquel on lit : « Comment la nature souveraine est par elle-même et comment les autres sont par elle. » En analysant la nature de Dieu, il y découvre *à priori* que toutes les choses existantes sont de Dieu. Reste une grave question à décider : Ces choses seront-elles de la substance divine, d'une autre substance, ou ne seront-elles d'aucune substance? C'est ce que l'auteur doit résoudre dans les chapitres suivants.

Toutes choses viennent-elles par cette nature supérieure comme d'une cause efficiente ou d'elle comme d'une matière? La réponse est que dans aucune hypothèse elles ne viennent de Dieu comme d'une matière. D'un autre côté elles ne viennent pas d'elles-mêmes; donc elles ne viennent de rien, elles sont créées (c. 7).

De deux alternatives dont l'une est absurde et l'autre incompréhensible ou incomprise, c'est celle-ci que la raison prescrit d'admettre.

Mais quand nous disons que le monde a été créé de rien, nous voulons dire par là qu'il a suffi pour qu'il existât de l'intelligence et de la puissance divines sans matière préexistante (c. 8).

L'auteur comprend parfaitement qu'en s'en tenant là, l'explication n'est pas suffisante : le néant ne peut être, et la voix de tous proclame que rien ne peut sortir de rien. Il est donc certain que tout ce qui est a été fait de quelque chose. Conformément à ce principe, Anselme établit que ce qui a été fait de rien était quelque chose de toute éternité, au point de vue du Créateur (c. 9) (1). Avant d'être faites qu'étaient les choses? Elles étaient les idées ou elles étaient dans les idées de l'intelligence divine. Toutes ces idées dérivent d'une idée unique, et cette raison des choses est une parole intérieure de la Divinité (c. 10) (2). Cette

---

(1) Verum mihi videor videre quidquam quod (me) non negligenter discernere cogit secundum quid ea quæ facta, antequam fierent, dici possint fuisse nihil. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione præcedat aliquid rei faciendæ, quasi exemplum, sive (ut aptius dicitur) forma, vel similitudo aut regula. Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summæ naturæ, quid aut qualia, aut quomodo futura essent : quare, cum ea quæ facta sunt clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis per quam et secundum quam fierent. (C. 9, p. 7)

(2) Illa autem forma quæ in ejus ratione res creandas præcedebat, quid aliud est quam rerum quadam in ipsa ratione locutio, veluti cum faber facturus aliquod suæ artis opus prius ille intra se dicit mentis conceptione? Mentis autem, sive rationis locutionem hic intelligo non cum voces rerum significativæ cogitantur, sed cum res ipsæ vel futuræ, vel jam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur, etc. (C. 10.)

parole intérieure est l'essence divine elle-même (c. 12) (1). « Il est donc certain, poursuit-il, que tout ce qui n'est point identique à la nature suprême a été fait par elle. Or il n'appartient qu'à un insensé de douter que tout ce qui a été fait ne vive et ne persévère pendant la durée de son existence par la même vertu qui l'a créé de rien; car par une raison absolument semblable à celle qui nous a forcés de conclure que tout ce qui est, est par une chose une, seule existant par elle-même, tandis que les autres existent en vertu d'un être qui les a précédées, nous pouvons prouver que tout ce qui vit, vit par une seule chose vivante par elle-même, tandis que les autres vivent en vertu d'un principe qui n'est pas eux. Puisqu'il est nécessaire que tout ce qui a été fait vive par un autre que soi-même, et que ce par quoi tout a été fait vive par soi-même, il suit que, comme rien n'a été fait que par l'essence créatrice, de même rien ne vit que par son action conservatrice et toujours présente. » (c. 13). S'il en est ainsi, et il en est nécessairement ainsi, il suit que là où n'est pas la substance suprême il n'y a rien; elle est donc en tout lieu, partout et en toute chose. Mais, comme il serait absurde que, l'univers ne pouvant échapper à l'immensité de la puissance

(1) Sed cum pariter ratione docente sit certum quia quidquid summa substantia fecit non fecit per aliud quam per semetipsam, et quidquid fecit, per suam intimam locutionem fecit sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo simul omnia dicendo : quid magis necessarium videri potest, quam hanc summæ essentiæ locutionem non esse aliud quam summam essentiam ? Non igitur negligenter prætereundam hujus locutionis considerationem puto : sed priusquam de illa possit tractari diligenter ejusdem summæ substantiæ proprietates aliquas studiose investigandas existimo (*Monol.*, c. 12, p. 8.)

qui l'a créé et y entretient la vie, cette puissance ne pût d'aucune manière dominer l'immensité des choses qu'elle a produites, il est clair qu'elle est le soutien de tout ce qui n'est pas elle, qu'elle domine, enferme et pénètre toute chose. Si donc nous joignons ces nouvelles conséquences à ce que nous avons établi dans l'article précédent, nous serons forcés d'admettre que c'est la même substance qui est en tout et partout, de laquelle, par laquelle et en laquelle sont toutes choses. » (c. 14.)

Nous avons cité en entier ces deux derniers chapitres à cause de leur importance : l'un établit d'une manière solide l'immanence de la cause suprême, et l'autre, son ubiquité. Il donne par là un complément nécessaire à la notion de Dieu et laisse entrevoir l'origine des êtres finis et le secret de leur conservation. Dieu uniquement considéré comme cause des êtres se sépare de la créature : l'ubiquité et l'immanence, au contraire, l'unissent intimement à son œuvre et pénètre de son essence la création tout entière. – L'auteur continue.

Tous les termes relatifs à l'égard de Dieu n'expriment que des apparences et ne sont quelque chose qu'au point de vue des êtres finis. Si tous les autres êtres étaient anéantis, l'être véritable ne serait plus l'Être suprême et cependant il n'aurait rien perdu de ses perfections. (c. 15) Dieu est donc absolument et non relativement, supérieur à tous les êtres. De même Dieu n'est pas juste, mais il est la justice, il n'est pas bon, mais il est la bonté. Une qualité quelconque ne peut appartenir à un sujet que parce qu'elle est en soi-même une nature spéciale et qu'elle découle d'une source primitive où elle a puisé son être. Si Dieu est juste, il tient cette vertu de la justice ; mais comme

Dieu est par lui seul tout ce qu'il est, il est nécessaire qu'il soit la justice elle-même. Par un procédé semblable, on découvre que Dieu est la bonté absolue, et qu'en général il est en essence ce que les autres sont en qualités (c. 16.). Cet être n'est point composé ; car s'il l'était, il serait par cela seul inférieur à sesdiverses parties. La justice, la bonté, etc., ne se réunissent point pour faire un tout harmonique qui soit Dieu. Toutes ces choses ne sont qu'une en lui ; et si nous ne pouvons les réduire toutes à une seule, c'est à la faiblesse de notre esprit qu'il faut s'en prendre et non à la nature des choses. (c. 17.)

Se fondant sur ce qui a été établi précédemment, que cette nature suprême est par elle-même et n'a d'autre cause qu'elle-même, l'auteur en déduit que la substance divine n'a point eu de commencement, puisqu'elle ne peut devoir son être qu'à elle seule, et qu'elle n'aura point de fin, parce qu'elle ne peut vouloir sa propre destruction qui serait la destruction du bien lui-même. (c. 18 et 19.) Continuant à traiter le même sujet, il développe les idées de l'éternité et de l'ubiquité divines, en déterminant avec une grande sagacité le sens des mots par lesquels on les exprime. Il fait ressortir l'impuissance du langage humain à exprimer les conditions de l'être absolu. (c. 20 à 25.) Dans cette partie, il fait usage d'un grand nombre d'arguments subtils, qui convenaient aux esprits de son temps et qui annoncent une grande souplesse dans sa dialectique.

Dans les autres chapitres, jusqu'au 29e, il expose comment Dieu est immuable et comment il peut être dit une substance. A partir du 29e jusqu'au 65e, il dé-

veloppe cette belle théorie tout à la fois philosophique et religieuse du Verbe divin et démontre une foule de propositions importantes, telles que les suivantes :

Que la parole de l'esprit créateur n'est autre chose que lui-même; que cette parole ne consiste pas en plusieurs paroles, mais en une seule; que le Verbe n'est pas la ressemblance des choses, mais la vérité de l'essence; les choses faites sont une sorte d'imitation de la vérité, etc.

Jetant un coup d'œil sur les vérités qu'il a découvertes, il remarque que c'est surtout par la connaissance de notre âme raisonnable que nous parvenons à connaître l'essence suprême. (c. 66 et 67.)

Enfin, de sa théodicée ainsi établie, il déduit une morale dont il ne suit pas tous les développements, mais dont on comprend très-bien l'élévation et la sublimité.

Telle est en résumé la première partie de l'œuvre philosophique de saint Anselme.

Nous aurions deux remarques importantes à faire sur cette théologie naturelle de saint Anselme: l'une est relative à la théorie du Verbe divin, et l'autre à l'idée qu'il nous donne de Dieu comme cause permanente et raison de tout ce qui est. Nous nous contenterons de dire quelques mots sur chacun de ces deux points, malgré leur importance. Anselme a compris la théorie des idées comme les véritables platoniciens, quand il a résolu toutes les idées en une qui les comprend toutes et qui est l'essence divine elle-même. Ainsi a fait Platon dans sa république, où l'on voit briller au sommet de l'échelle des idées le τὸ ἀγάθον. « S'il (l'esprit suprême) se comprend éternellement, dit Anselme, il se parle éternellement; s'il se parle

éternellement, son Verbe est éternellement avec lui. Soit donc que l'on admette qu'il n'existe rien autre chose que lui, soit que l'on admette qu'il y a beaucoup d'autres créatures, il est nécessaire que son Verbe lui soit coéternel. » (1).

Ainsi Anselme montrait sa haute raison dans l'intelligence du platonisme comme dans l'intelligence du dogme chrétien; il était certes bien plus avancé dans la connaissance du véritable platonisme que ne le seront les platoniciens du XIIe siècle; pour lui le λόγος est consubstantiel au τὸ ἀγάθον comme le Verbe divin l'est au Père dans la trinité chrétienne.

Sur le second point, nous rapporterons les paroles d'un ami éclairé de la science (2), qui a proclamé avant nous le mérite de saint Anselme comme métaphysicien. « Ce qu'il y a de plus remarquable dans les conséquences obtenues par le prieur du Bec, c'est qu'il a établi, non pas le premier, mais d'une manière plus précise et mieux circonscrite, sans tâtonnement et sans mélange de secours étrangers, l'immanence absolue de la cause première. De l'ensemble rigoureux de son argumentation, il résulte, comme on l'a vu, que Dieu n'a pas créé le monde pour l'abandonner ensuite au mouvement qu'il lui a imprimé; qu'au contraire, il en constitue la vie à chaque instant de la durée, qu'il lui a donné l'être et ne cesse de le lui communiquer par un acte un et toujours le même. Aucun des éléments de l'univers ne saurait exister en effet que parce que son principe se retrouve en Dieu comme

(1) Monol., p. 121.
(2) M. Bouchitté, auteur du Rationalisme Chrétien.

attribut nécessaire de l'existence absolue, et si la logique remonte par ses lois du bon, du beau, du grand, du juste relatifs et finis, au bon, au beau, au juste infini et absolu, c'est parce que, dans l'ordre réel de la création, ces phénomènes particuliers sont le produit de ces attributs généraux, sans qu'il en puisse être autrement; la logique remonte la voie que l'acte créateur a descendue. En vertu de cette doctrine, si clairement exposée dans le *Monologium*, Dieu ne se sépare jamais du monde, quoiqu'il s'en distingue, ne peut l'abandonner jamais, quoiqu'il soit autre que lui. Aucun fait ne s'y accomplit qu'il n'y préside et n'en ait conscience. La grandeur et l'importance de l'homme s'élèvent de toute la valeur de son union perpétuelle, inévitable avec Dieu, et l'intelligence se repose satisfaite dans la conclusion dernière d'une induction inattaquable. »

Sans doute, avant Anselme, bien des philosophes avaient laissé apercevoir l'idée de cause immanente au fond de leurs conceptions métaphysiques, puisque toutes les fois qu'en prouvant l'existence de Dieu, on s'appuie sur l'ordre constant qui règne dans le monde, on va au delà de la cause transitoire du monde; mais autre chose est sentir vaguement un *principe*, autre chose est l'énoncer clairement et le placer à la base d'un système. « Or cette notion domine complétement dans l'œuvre d'Anselme. On peut dire qu'elle y est portée au plus haut degré de précision ; elle y préside à toutes les parties de l'argumentation et à toutes les inductions, quel que soit leur point de départ. Non-seulement on l'y voit partout, mais encore on n'y voit qu'elle. » Sans prétendre que depuis saint Anselme tous les philosophes aient puisé

dans le *Monologium*, « nous pouvons dire que son génie plane sur les développements du principe de la cause immanente, auxquels il a donné l'impulsion et dont aucun de ses successeurs n'atteignit la force et la richesse, jusqu'à la réforme cartésienne. »

Passons au *Proslogion*.

L'idée du Proslogion fut conçue après l'idée et l'exécution du Monologium. Voici comment l'auteur s'exprime lui-même dans la préface du Proslogion :

« Après avoir, en cédant aux prières de quelques frères, présenté, dans un opuscule, comme un exemple de méditation par rapport à la foi, en supposant une personne qui cherche en silence, avec elle-même, à découvrir ce qu'elle ignore, je me suis aperçu que cette œuvre avait l'inconvénient de rendre nécessaire l'enchaînement d'un assez grand nombre de raisonnements; dès lors je commençai à chercher s'il ne serait pas possible de trouver une seule preuve qui n'eût besoin pour être complète que d'elle-même, et qui démontrât que Dieu est véritablement, qu'il est le bien suprême qui n'a besoin d'aucun autre principe, et dont, au contraire, tous les autres êtres ont besoin pour être et pour être bons; enfin qui appuyât de raisons claires et solides tout ce que nous croyons de la substance divine. Comme je tournais souvent mes pensées de ce côté avec une infatigable attention, tantôt il me paraissait que je pourrais atteindre ce que je cherchais, tantôt que la solution de cette difficulté échappait entièrement à mon esprit.... Un jour donc que je m'étais fatigué à résister à cette poursuite importune, dans la lutte même de mes pensées s'offrit l'idée que j'avais désespéré de trouver, et je l'embrassai avec

autant de zèle que j'avais mis de soins à la repousser. Pensant bientôt que ce que j'avais eu tant de plaisir à trouver pourrait, s'il était développé par écrit, en causer autant à celui qui le lirait, j'écrivis sur ce sujet et sur quelques autres l'opuscule suivant, dans lequel je fais parler une personne qui cherche à élever son âme à la contemplation de Dieu, et qui s'efforce de comprendre ce qu'elle croit. Et parce que... il était nécessaire que les deux traités eussent un titre qui invitât à les lire ceux entre les mains desquels il pourrait tomber, je leur en donnai à chacun un. Je désignai le premier par ces mots : *Exemple de méditation sur le fondement rationnel de la foi*, et le second par ceux-c. : *la foi cherchant à s'appuyer de la raison* (1). Mais comme ils furent dans la suite transcrits avec ces titres par plusieurs, quelques personnes me persuadèrent, et parmi elles le révérend archevêque de Lyon, Hugues, légat apostolique dans la Gaule, m'ordonna même, de son autorité apostolique, d'y mettre mon nom. Afin donc que cela fût facile, j'intitulai l'un *Monologium*, c'est-à-dire entretien avec moi-même, et l'autre *proslogion*, c'est-à-dire allocution. »

La forme du *Proslogion* est moins dogmatique que celle du *Monologium*. C'est plutôt un discours oratoire, un épanchement du cœur qu'une démonstration. Cependant il enveloppe un argument logique, et malgré l'éclat et la pompe de l'expression, le raisonnement n'en est ni moins solide ni moins rigoureux. Le voici

---

(1) ...Unicuique suum dedi titulum, ut prius, *exemplum meditandi de ratione fidei* et sequens, *fides quærens intellectum*, diceretur (*S. Anselmi opera*, p. 29.)

en résumé : « L'insensé qui rejette la croyance en Dieu, conçoit cependant un être élevé au-dessus de tous ceux qui existent, et tel qu'on ne peut en imaginer un qui lui soit supérieur ; seulement il affirme que cet être n'est pas. Mais par cette affirmation il se contredit lui-même, puisque cet être auquel il accorde toutes les perfections, mais auquel en même temps il refuse l'existence, se trouverait par là inférieur à un autre qui à toutes ces perfections joindrait encore l'existence. Il est donc, par sa conception même, forcé d'admettre que cet être existe, puisque l'existence fait une partie nécessaire de cette perfection qu'il conçoit. »

Telle est la pensée fondamentale du *Proslogion;* c'est du moins la seule pensée à laquelle nous consacrerons quelques réflexions. Il est vrai que malgré son importance, elle n'occupe pas la plûs grande partie de l'ouvrage, et qu'à la suite des développements qu'Anselme lui a donnés, il s'est livré à l'examen d'un certain nombre de questions qui se rattachent à la connaissance de l'essence divine. Nous ne le suivrons pas dans la solution de ces difficultés qu'il aplanit et qui naissent toutes de l'impuissance du langage ou des limites de la raison. On peut reprocher à l'auteur quelques subtibilités, quelques jeux de mots, quelques antithèses contraires au bon goût ; mais il n'est pas sans intérêt d'observer une intelligence aussi pénétrante aux prises avec des questions qui ne sont pas encore résolues.

Pour apprécier ce second travail d'Anselme, nous devons nous placer à son point de vue. Il s'agissait, non pas d'élever l'esprit de ses lecteurs à l'idée de Dieu, mais de partir des hautes notions que leur a données la foi sans les expliquer, pour en donner l'explication

rationnelle ; il s'agit de constater des faits psychologiques d'origine naturelle ou factice, et de les expliquer. Nous croyons tous en Dieu, nous croyons tous à l'existence d'un être tel qu'on ne puisse en imaginer un autre qui lui soit supérieur. Nous croyons à l'existence de cet être par les lois nécessaires de notre intelligence ; dire que nous y croyons par les lois nécessaires de notre intelligence, et cela en présence des faits dont nous sommes témoins, c'est dire que Dieu existe pour le genre humain. L'auteur ne prétend nullement que l'idée de Dieu soit innée en ce sens qu'elle soit gravée et dans son état actuel, dans l'intelligence de l'enfant qui vient de naître. Cette idée s'est formée, développée et perfectionnée en présence des faits du monde physique et du monde moral, et de l'enseignement, plus puissant encore que l'expérience à la développer et non à la créer. Tel est le fait que saint Anselme avait à constater et à préciser. Il a rempli cette tâche avec fermeté ; là est le mérite de sa découverte et la gloire de son œuvre. Mais il a eu le tort de produire ce fait sous la forme d'un raisonnement et d'un argument dialectique.

En donnant cette forme à sa pensée, il a sans doute obéi à l'esprit de son temps et aux dispositions de ses lecteurs ; mais de là sont nées toutes les contestations qui ont eu lieu sur la nature et le mérite de son œuvre. Cependant, comment pouvons-nous nous étonner qu'il ait employé la forme dialectique pour exprimer sa pensée, lorsque nous voyons Descartes, plus de cinq siècles après lui, commettre la même faute dans son célèbre *cogito, ergo sum*, et provoquer des débats non moins vifs et de la même nature ? De même que

Descartes avait eu tort d'émettre sous une forme dialectique deux faits psychologiques également primitifs, et qui, bien que d'une naissance simultanée et corrélative dans la conscience humaine, ne se déduisent pas l'un de l'autre, de même Anselme ne devait pas plus déduire l'existence de l'idée que la substance du phénomène. En effet, l'idée est une conception ou une perception : conception, elle ne renferme aucune existence ; perception, elle contient cette existence, et aucune conclusion ne peut l'y ajouter. Dans ce dernier cas seulement, on peut éclaircir et développer la perception ; on peut examiner sous toutes ses faces la nature de l'essence suprême et s'efforcer d'en exprimer une idée qui ne soit pas en opposition avec les lois de la pensée ni trop indigne de la majesté divine. Quand nous aurons accompli cette tâche difficile, on nous demandera peut-être encore de légitimer le passage de nos perceptions les plus régulières à la réalité elle-même considérée d'une manière absolue. Mais la philosophie répondra que nos perceptions étant formées en vertu des lois nécessaires et universelles, ces lois sont tout à la fois celles de la pensée et de l'être. Au reste, le genre humain ne demandera jamais aux philosophes de légitimer les principes de la raison. La démonstration de l'existence de Dieu sera donc véritablement acquise pour les systèmes philosophiques comme elle est le bien inaliénable du genre humain dans ses croyances instinctives.

Ainsi l'idée de Dieu était naturellement dans l'esprit humain qui se guide par son inspiration sans s'en rendre compte. Anselme a su la découvrir et l'analyser. Sans doute bien des philosophes, bien des au-

teurs l'avaient mentionnée; mais Anselme a eu la gloire de l'avoir distinguée le premier avec précision.

En résumé, Anselme est venu rattacher le genre humain à Dieu, en prenant les hommes dans les deux situations les plus opposées, et sa main a montré entre le Créateur et l'univers des liens qui resteront désormais visibles à toute l'humanité intelligente. C'est par la raison qu'il persuade, et cependant il est bien loin de vouloir renverser l'autorité de la foi pour y substituer la souveraineté de la raison humaine. Il a recours à la raison, non pas pour trouver un corps de doctrines, ces doctrines sont dans la religion chrétienne, mais pour justifier ces doctrines à ses propres yeux et aux yeux des autres. Sa méthode est tout entière dans un mot qui se trouve dans le *cur Deus homo?* « De même que nous croyons, dit-il, les profonds mystères de la foi chrétienne avant d'avoir la présomption de les fonder par la raison, de même ce serait à nos yeux une coupable négligence, lorsque nous sommes confirmés dans la foi, de ne pas travailler avec zèle à comprendre ce que nous savons. » Là, est tout le secret des démonstrations rationnelles qu'il donne dans ses divers ouvrages de théologie.

Cette théologie naturelle ne périra pas; elle sera continuée par plusieurs célèbres docteurs de l'Église; elle le sera par Guillaume de Champeaux, qui, dans un morceau que nous publions, donne de l'essence divine et de la Trinité, une explication aussi rationnelle que le comporte la nature du sujet. Ce même Guillaume concilie le libre arbitre avec la prédestination de manière à contenter la raison, et il explique la Providence comme le ferait aujourd'hui le philosophe

le plus indépendant. Après Guillaume de Champeaux, nous indiquerons Alain de Lille, qui, après avoir fait entendre dans un poëme philosophique que la raison ne peut rien savoir de Dieu, dans son traité *De arte fidei*, semble ensuite considérer la théologie elle-même comme susceptible de démonstration rationnelle. « Il ne suffit pas, suivant lui, pour triompher des hérétiques, d'en appeler à l'autorité, il faut encore recourir au raisonnement, de manière à ramener par des arguments ceux qui méprisent l'Évangile et les prophéties. » Partant de cette idée, il entreprend de prouver tous les dogmes du christianisme à la manière des géomètres, posant des axiomes, donnant des définitions, énonçant des théorèmes qu'il démontre, tirant des corollaires qui servent de base à des démonstrations nouvelles, et ne s'arrêtant qu'après avoir parcouru tout le symbole depuis l'existence de Dieu jusqu'à la vie future et la résurrection des corps.

Telle est l'école de la théologie naturelle. Doit-elle quelque chose de ses idées au péripatétisme? Elle ne lui doit pas même sa méthode.

CHAPITRE QUATRIÈME.

PLATONISME POÉTIQUE ET SYMBOLIQUE DU XIIe SIÈCLE, OU MONDE D'UNE RÉALITÉ DOUTEUSE EXPLIQUÉ PAR UNE PLURALITÉ DE PRINCIPES.

Outre les deux systèmes métaphysiques dont nous venons de faire l'exposition, en dehors de la sphère

d'action de Scot-Érigène, et même de la théologie chrétienne, mais, sous l'inspiration de l'ancien platonisme retrouvé dans quelques ouvrages et dans quelques citations, se forme un idéalisme imparfait que nous allons faire connaître. Son caractère est, d'une part, une foi douteuse dans l'existence du monde physique comme être proprement dit, et de l'autre l'admission d'une pluralité de principes métaphysiques, au lieu de l'unité personnelle et parfaite qui caractérise le véritable idéalisme comme la véritable métaphysique du christianisme.

Telle est l'idée que nous donne de cette doctrine métaphysique Jean de Salisbury, l'homme le mieux instruit de toutes les idées philosophiques de son époque.

Nous disons d'abord que dans cette doctrine la foi dans la réalité du monde physique est douteuse. Pour l'établir il suffirait de dire qu'elle est une reproduction du système de Platon, où les perceptions des sens ne donnaient que la croyance, la vraisemblance, l'opinion, πιστίς, δοξα. Nous pouvons de plus nous rappeler les circonstances dans lesquelles naissait ce système. Les argumentations puissantes d'Abélard avaient à peu près fait tomber les fausses réalités du monde visible et du monde métaphysique, en battant en brèche les constructions des divers réalismes. On ne pouvait plus y croire, et cependant, par suite d'une longue pratique de ces systèmes réalistes, beaucoup de savants ne pouvaient croire, encore au moins dans leurs spéculations, à la réalité des choses physiques.

De là devait résulter un scepticisme qui exista en

effet. Jean de Salisbury, entre autres auteurs, nous fait connaître les sceptiques de son temps, sous le nom de *Cornificiens*. Il est obligé lui-même de les combattre, et plusieurs chapitres de ses deux ouvrages tendent à arrêter les effets de leurs doctrines énervantes. Le système idéaliste qui se manifesta de son temps est donc fondé sur le peu de foi dans le témoignage des sens. Salisbury fait un chapitre dans son *Metalogicus* pour définir ce qui est vrai, ce qu'est la vérité et son contraire (1). « L'Ecclésiaste, dit-il, a déclaré que tout ce qui est sous le soleil est vanité; » et Platon, cherchant ce qui est vrai et ce qui est faux, nous apprend que les choses intellectuelles sont seules vraies; c'est à ces choses que convient après Dieu le nom d'être: elles possèdent une permanence que la langue doit désigner par un substantif, si elle est bien faite. Les choses qui tombent dans le temps ne paraissent être qu'à proportion qu'elles sont les images plus approchantes des choses intellectuelles. Mais comment désigner par un nom substantif des choses qui ne restent jamais dans le même état, qui s'évaporent comme la fumée? « *Elles fuient*, dit Platon dans le Timée, *et n'attendent pas même d'être nommées.* »

Salisbury expose ensuite la métaphysique de Platon, et il est important de connaître comment on l'entendait à cette époque.

« Les platoniciens partageaint en trois espèces ces êtres intelligibles qui étaient les principes des choses : Dieu, la matière et l'idée; car ces choses sont im-

(1) Metalog., lib. IV, c. 35.

muables dans leur nature. Dieu est absolument immuable; les deux autres ne sont immuables que dans une certaine mesure, elles varient dans leurs effets, la matière est façonnée par les formes qui lui surviennent et la rendent en quelque sorte sujette au mouvement; à leur tour les formes, du moment qu'elles touchent la matière, éprouvent une certaine variation, et, comme le dit Boèce dans son arithmétique, elles passent à une mobilité sans fin. Cet auteur dit cependant que les idées qui sont les secondes essences après Dieu ne se mêlent point à la matière et ne subissent point le mouvement; des idées sortent les formes natives, qui sont des images, des exemplaires éternels, et qui sont créées en même temps que chaque chose » (1).

Quels étaient les philosophes idéalistes du temps de Salisbury? il ne les nomme pas; il dit seulement qu'ils imitaient Bernard de Chartres, et dans un autre chapitre il nous fait connaître que ce Bernard est le meilleur platonicien du siècle. C'est donc lui qui doit être le type des idéalistes du temps. Cependant nous en nommerons trois autres : Gilbert de Poitiers, Adelard de Bath et Alain de Lille. Nous dirons d'abord ce qui concerne les deux premiers.

Gilbert, évêque de Poitiers et contemporain du dialecticien Abélard, dont nous avons déjà parlé à l'occasion du réalisme naturaliste, nous paraît avoir une opinion tout à fait semblable à celle que professait Boèce dans son livre de la Trinité, où il dit : *ex his formis, quæ præter materiam sunt, illæ formæ*

(1) Metalog., lib. II, c. 17; lib IV, c. 35.

venerunt, quæ in materia sunt et corpus efficiunt.

Outre les exemplaires éternels qui étaient dans le monde invisible, Gilbert mettait aussi dans les choses de la nature des formes natives. « Porro alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictavensi, universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat, etc. (1). Du reste, chez lui les exemplaires étaient à l'égard de Dieu dans les mêmes rapports que chez les autres idéalistes.

Adélard de Bath nous paraît être aussi un véritable réaliste, avec une certaine nuance qui le distingue. Né en Angleterre, il fréquenta les écoles de France. En nous en rapportant aux données qu'il nous fournit lui-même, on doit placer son existence dans les trente premières années du XIIe siècle. Si nous devons en croire l'Anglais Pits (2), il parcourut l'Allemagne, l'Italie, l'Espagne, l'Égypte, enfin l'Arabie, où il trouva ce qu'il désirait apprendre; ses ouvrages nous annoncent qu'il visita la Grèce, ce qui ferait croire qu'il puisa ses connaissances dans la langue arabe, en Asie et en Afrique plutôt qu'en Espagne. Parmi les travaux de cet intrépide chercheur de science, on trouve un *Traité de l'Astrolabe*, une *Doctrine de l'Abaque*, etc. Après ces voyages, il composa aussi deux autres ouvrages, l'un intitulé de *De eodem et diverso*, et l'autre *Quæstiones naturales*. Ce dernier roulant sur la physique, nous le laisserons, pour ne

---

(1) Ille ideas ponit, Platonem æmulatus et imitans Bernardum Carnotensem, etc. (*id.*, lib. II, c. 17). Bernadus quoque, perfectissimus inter Platonicos seculi nostri, etc. (*id.*, lib. IV, c. 35).

(2) De rebus anglicis, Parisiis, 1619, in-4°, p. 206.

nous occuper que du dernier qui a rapport à la philosophie. L'écrit qui porte le titre *De eodem et diverso*, n'a jamais été publié ; il est en manuscrit à la Bibliothèque nationale, sous le n° 2389 des manuscrits latins. Jourdain en a donné la dédicace et le début en français, mais en l'abrégeant, et souvent en altérant profondément le sens de l'auteur. Muni de la copie latine qu'a bien voulu nous remettre M. H. Jourdain, nous l'avons comparée avec l'original et nous avons pu rétablir la pureté du texte dans les passages qu'il nous importait d'approfondir. Le volume manuscrit n° 2389 de la Bibliothèque nationale qui le renferme contient treize pièces de différents auteurs. La douzième est le *Quæstiones physicæ* d'Adélard de Bath, et le dernier est notre traité *De eodem et diverso*. Il commence au 17e f° v° après le 1er f° du précédent ; aucune des pièces du volume n'a de page ni de folio numéroté. Le morçeau que nous citons commence au 20e f° des ouvrages d'Adélard, au bas de la première colonne, à l'avant-dernière ligne.

Le titre fait allusion à deux termes que Platon a quelquefois employés ; l'ouvrage est écrit en forme de lettre et adressé par l'auteur à son neveu. C'est une allégorie ingénieuse par laquelle il justifie son ardeur pour les sciences, pour les voyages et venge la philosophie elle-même du ridicule dont la couvraient les gens du monde.

Adélard suppose que deux déesses lui apparaissent, tandis qu'il se livrait à de profondes méditations sur l'astronomie dans un lieu écarté des environs de Tours, dont le calme n'était interrompu que par le murmure des eaux de la Loire. « La première, placée à ma droite, dit-il, n'envisage le commun des hommes

qu'avec horreur, et ne se fait jamais entièrement connaître aux philosophes : d'où vient que le vulgaire ne la cherche point, et que les philosophes ne peuvent jamais l'obtenir tout entière, lors même qu'ils la désirent. Elle était entourée de sept vierges dont les figures, bien qu'elles ne fussent pas les mêmes, étaient tellement unies entre elles, qu'aucune ne se montrait au spectateur à moins qu'il ne les embrassât dans un même coup d'œil. La déesse qui se trouvait à ma gauche est l'objet d'un choix si vulgaire, que tous veulent la posséder; cinq suivantes l'accompagnaient, mais il ne m'était pas facile de distinguer leur physionomie, car la honte les oppressait, et elles ne pouvaient supporter l'aspect des sept vierges qui se trouvaient en face d'elles. »

Ces deux personnages, qu'Adélard met en scène, sont la Philosophie et la Philocosmie : l'une mène à sa suite les sept arts libéraux ; l'autre la Fortune, la Puissance, la Dignité, la Réputation et la Volupté.

Après quelques instants la Philocosmie prit la parole et l'apostropha ainsi : « Qui peut, ô jeune homme, t'avoir livré à cette erreur, que tu te consacres tout entier à une étude sans résultat, et que tu veuilles saisir de trompeuses subtilités qui fuient comme l'ombre, et n'offrent pas plus de réalité qu'elle? Ignores-tu donc que, quand même les choses que tu cherches auraient quelque certitude, il s'élève de chacune d'elles des doutes nombreux, véritables épines de l'âme? Que ne te fies-tu plutôt à moi : écoute ce que je vais t'expliquer, et choisis entre beaucoup de choses celle qui te plaira. »

Alors la Philocosmie fit un portrait brillant de la Fortune ; l'éclat de l'or et de l'argent l'a tellement fa-

vorisée qu'on ne veut plus servir qu'elle et ceux auxquels elle sourit : elle possède mille palais exposés aux regards et mille autres sous terre; pas un coin de ces palais n'est vide.

Après un long discours, que nous sommes loin d'avoir indiqué tout entier, la Philocosmie disparaît. La Philosophie veut cependant répondre à ses invectives. Elle justifie les méprises des philosophes dont l'intelligence n'a pas conservé sa primitive vertu depuis qu'elle est sous l'enveloppe d'un corps terrestre; cette intelligence s'efforce de retourner à son premier état par la réminiscence; mais à défaut de la réminiscence elle se sert de l'opinion; à l'aide de la connaissance qu'elle a du composé, elle arrive aux éléments simples, et après avoir trouvé la simplicité, elle envisage avec une merveilleuse finesse la nature du principe; ensuite, comme les principes sont limités, puisque sans cela il n'y aurait point de principe, il ne s'élève point de doute sans fin parmi les amis de la sagesse. La Philocosmie a dit aussi que les philosophes sont opposés touchant la recherche des choses, la Philosophie lui répond que quiconque aura compris les opinions des grands hommes, les absoudra de ces accusations. L'un d'eux, transporté par l'élévation de son génie, et se confiant aux ailes qu'il semble s'être créées par ses efforts, a entrepris de connaître les choses par les principes eux-mêmes; il a exprimé ce qu'ils étaient avant de se produire dans les corps, et il a défini les formes archétypes des choses. L'autre, au contraire, a commencé par les choses sensibles et composées; et, puisqu'ils se rencontrent dans leur route, doit-on les dire opposés? Si l'un a dit que la science était hors

des choses sensibles, et l'autre qu'elle était dans ces mêmes choses, voici comment il faut les comprendre (1).

---

(1) Genus et species, de his enim sermo, esse et rerum subjectarum nomina sunt. Nam si res consideres, eidem essentiæ et generis et speciei et individui nomina imposita sunt, sed respectu diverso. Volentes enim philosophi de rebus agere secundum hoc quod sensibus subjectæ sunt, secundum quod a vocibus singularibus notantur, et numeraliter diversæ sunt, *individua* vocarunt; scilicet Socratem, Platonem et cæteros. Eosdem autem aliter intuentes, videlicet non secundum quod sensualiter diversi sunt, sed in eo quod notantur ab hac voce *homo*, *speciem* vocarunt. Eosdem item in hoc tantum quod ab hac voce *animal* notantur considerantes, *genus* vocaverunt. Nec tamen in consideratione speciali formas individuales tollunt, sed obliviscuntur, cum a speciali nomine non ponantur. Nec in generali speciales ablatas intelligunt, sed inesse non attendunt vocis generalis significatione contenti. Vox enim hæc *animal* jure illa notat subjecta cum animatione et sensibilitate; hæc autem *homo* totum illud et insuper cum rationalitate et mortalitate; Socrates vero illud idem, addita insuper animali accidentium discretione. Una velut doctrina non initiatis patet consideratio individualis, specialis certe, non modo litterarum profanos verum et ipsius arcani conscios admodum angit. Assueti enim rebus discernendis oculos advertere, et easdem longas et latas altasque conspicere, nec non unam aut plures esse undique circumscriptione locali ambitas perspicere, cum speciem intueri nituntur, eisdem quodam modo caliginibus implicantur, nec ipsam simplicem notam, sine numerali aut circumscriptionali fine contemplari, nec ad simplicem specialis vocis positionem ascendere queunt. Inde quidam cum de universalibus ageretur, sursum inhians : « quis locum earum mihi ostendet ! » inquit. Adeo rationem imaginatio perturbat, et quasi invidia quadam subtilitati ejus se opponit. Sed id apud mortales : divinæ enim menti, quæ hanc ipsam materiam tam vario et subtili tegmine induit, præsto est, et materiam sine formis et formas sine aliis, immo et omnia cum aliis sine irretitu imaginationis distincti cognoscere. Nam et antequam convicta (convincta) essent universa quæ vides in ipsa *Νοῦ*, simplicia erant, sed quomodo et qua ratione in ea essent id et subtilius considerandum et in alia disputatione dicendum est. Nunc autem ad propositum redeamus. Quum igitur illud id quod vides, et genus et species et individuum sit, merito ea Aristoles non nisi in sensibilibus esse proposuit; sunt enim ipsa sensibilia quævis acutius considerata. Quum vero ea in quantum dicuntur *genera* et *species*, nemo sine imagitatione per se pureque intuetur. Plato extra sensibilia scilicet in mente divinâ et concipi et existere dixit. Sic viri illi, licet verbo contrarii videantur, re tamen idem senserunt. Nec tamen ergo id ad vivum reseco, ut omnia omnium verba a falsitate absolvam. Utenim tui erronei quinque in veritatem raram incidunt, sic et meorum quidam erraverunt;

» Les mots genre et espèce, car c'est d'eux qu'il est » ici question, désignent tout à la fois l'essence gé- » nérique et ses inférieurs. En effet, si l'on veut ap- » profondir les choses, on verra que ces noms dé- » signent une même essence soit pour le genre, soit » pour l'espèce, soit pour l'individu; seulement on » envisage cette essence sous des points de vue diffé- » rents. Les philosophes voulant traiter des choses » comme soumises aux sens, en tant qu'elles sont dé-

---

et hoc ipso mei adversarii effecti sunt. His hactenus eradicatis, ad ea quæ de sensuali judicio jaculata es, accedamus. Ut sensus extolleres, rationem cæcam ducem, si recolo, vocasti. O perversa rerum confusio, cum nihil ratione certius, nihil sensibus fallacius! Primum, quare nec in maximis, nec in minimis rerum sensus vigeret? Quis enim unquam cœli spatium visu comprehendit? Quis sonum ejusdem cœlestemque cœtum auribus clausit? Quis item atomi parvitatem oculo distinxit? Quis sonum ejusdem, atomis collisis creatum aure notavit? Sed pingui, ut dicunt, agamus minervâ. Num si eminus coctani formam aspicias, id ideo coctanum esse necesse est? Sed sunt et alia, forma similia, substantialiter tamen diversa. Quod si ad tactum recurras, sunt et alia ejusdem levitatis corpora. Odoratum advertis? At quis potuit sibi ex coctanorum contactu odorem accidentalem attinxisse? Sic necesse est ut et dentes imprimas. O argumentum perspicuum quod magis cani quam homini conveniens est! Sed nec huic credendum est cum sæpissime fallat. Quod enim fallax est, verum quidem incidere potest, certificare autem non potest. Unde nec ex sensibus scentia, sed opinio oriri valet. Hinc est quod familiaris meus Plato sensus irrationabiles vocat. Deinde non modo verum non investigant, sed ab ipsa veri investigatione animum violenter extrudunt. Cum enim anima in aliqua notitia aciem fixerit fit ut aut auribus sonus instrepat, aut lux oculos feriat, aut aliquo tali motu inquietur. Itaque tumultu sensuali usque ad sedem animi occursante, ipsa ab investigatione sua fatiscit. Hinc est quod quotiens in altum judicium vocamur, locum nobis solitarium eligimus ubi minus sensibus impediamur. Hinc illud aliud quod in somnis anima, quoniam quodam modo liberior est a vexatione sensuum, aciem stringit et de futuris ipsis aut vero aut verisimile quandoque deprehendit, et sub aurora minus fallitur; utpote jam digestis cibis expeditior, adeo hi, cum dominantur, verum suffocant. Unde Plato : est hæc eorum plena erroris et falsitatis opinio orta ex depravatione sensuum, nec habet ullum certum ducem (De eodem et diverso).

(*MS. Colbert*, n° 3655. *Biblioth. nationale*, n° 2389.)

» signées par des mots individuels et numériquement
» séparées, appelèrent individus Socrate, Platon et
» les autres hommes; mais lorsqu'ils les considérèrent
» d'un point de vue plus élevé, non pas en tant qu'ils
» sont divisés pour les s ns, mais en tant qu'ils sont
» compris sous le même mot homme, ils les appelèrent
» espèces. Les envisageant comme désignés par le
» mot animal, ils les appelèrent genre; cependant, à
» ce point de vue de l'espèce, ils ne nient pas l'exis-
» tence des formes individuelles, mais ils omettent de
» les mentionner, puisque le mot espèce ne doit pas
» les comprendre; de même, au point de vue du genre,
» ils ne veulent pas anéantir les formes spécifiques,
» seulement ils ne tiennent pas compte de leur pré-
» sence, se contentant de l'expression générique; en
» effet, le mot animal indique dans la chose la sub-
» stance avec la vie et la sensibilité, et le mot homme,
» outre la vie et la sensibilité, dénote encore la faculté
» de raisonner et la mortalité. Le nom Socrate, à
» toutes ces idées, joint la diversité numérale des ac-
» cidents. L'homme qui n'est point initié à la science
» conçoit lui-même les individus; mais ses yeux, ceux
» mêmes du philosophe, se couvrent de nuages dès
» qu'il s'agit de considérer l'espèce. Accoutumés à
» jeter les yeux sur des choses divisées, et à percevoir
» la longueur, la largeur, la profondeur, l'unité ou la
» pluralité, le lieu qui les renferme, lorsqu'ils s'ef-
» forcent de contempler l'espèce, tous se trouvent en-
» veloppés des mêmes ténèbres et ils ne peuvent saisir
» cette nature simple, sans nombre et sans lieu, ils
» ne peuvent s'élever jusqu'à comprendre le sens de
» l'espèce simple. C'est pour cela qu'en entendant par-

» ler des universaux, il en est qui s'écrient tout ébahis :
» Qui me montrera le lieu où ils résident ? Tant l'ima-
» gination trouble leur raison et s'oppose, comme par
» envie, à la finesse de son discernement. C'est là la
» faiblesse des mortels ; mais l'intelligence divine, qui
» a revêtu la matière du manteau subtil et varié des
» formes, est toujours prête à connaître distinctement,
» sans les entraves de l'imagination, la matière sans
» les formes, les formes isolées, ou combinées les unes
» avec les autres. Car, avant que toutes les choses que
» vous voyez fussent produites et connues, elles exis-
» taient avec leur simplicité dans la Noys. Comment
» étaient-elles dans cette intelligence ? C'est une ques-
» tion difficile à décider et que nous réservons pour un
» autre temps. Revenons-en au but que nous nous pro-
» posions. Comme toutes les choses que vous voyez sont
» tout à la fois genre, espèce et individu, Aristote a bien
» pu dire qu'elles n'étaient que des choses sensibles,
» puisqu'elles sont des choses sensibles qu'il faudra en-
» visager sous des points de vue plus élevés ; et comme
» en tant qu'elles sont genre et espèce, personne ne
» les examine en elles-mêmes que par une intuition
» pure, sans le mélange de l'imagination, Platon a pu
» dire qu'elles existaient en dehors des choses sensibles,
» dans l'intelligence divine qui les conçoit. C'est ainsi
» que ces grands hommes, tout en paraissant op-
» posés par les termes, étaient d'accord entre eux
» sur le fond. Cependant je ne veux pas pousser les
» choses à l'extrême, je ne veux pas les absoudre de
» toute espèce d'erreurs ; car de même que les cinq
» sens, dont tu te fais gloire, rencontrent bien rarement
» la vérité, de même quelques-uns des miens ont pu

» errer, et en cela ils sont devenus mes adversaires.

» L'accord de ces philosophes entre eux étant établi, » examinons la valeur du jugement des sens que tu as » exaltés avec tant de jactance. Pour élever leur mérite, » tu as, je crois, représenté la raison comme un guide » aveugle. O détestable confusion des choses! Tandis » que rien n'est plus sûr que la raison et rien n'est plus » trompeur que les sens. Et pourquoi donc les sens » n'ont-ils de puissance ni dans l'appréciation des » plus grandes choses, ni dans celle des plus petites? » Est-ce par la vue que nous embrassons l'étendue du » ciel? Est-ce par l'oreille que nous saisissons les ac- » cords de l'harmonie céleste? Quel œil a puatteindre » la petitesse des atomes? Quelle oreille est frappée du » bruit qui résulte de leur choc? etc. »

Ce système, au premier coup d'œil, ressemble à celui de Gauthier de Mauritanie, qui ne voit dans les genres et les espèces que l'individu; et cependant il en diffère profondément. Pour Gauthier, il n'y a d'être que l'individu qui passe par différents états : le genre, c'est l'individu; l'espèce, c'est encore l'individu. Pour Adélard, il y a trois choses nommées : le genre, l'espèce et l'individu; mais le premier rôle entre ces trois choses, qui était tout à l'heure accordé à l'individu, passe au genre; le genre est l'être, comme l'individu l'était tout à l'heure; et cet individu n'est plus qu'un reflet, une enveloppe de l'essence générique. Le système de Gilbert ressemblerait au système de Guillaume de Champeaux, si celui-ci avait su dégager l'essence générique des conditions de temps et d'espace, comme le fait si évidemment Adélard. « En entendant parler des universaux, il y en a, dit-il,

qui s'écrient tout ébahis : Qui me montrera le lieu où ils résident ? » Mais si dans cette théorie nous trouvons les exemplaires de Platon, où sont les formes natives de Boèce et de Gilbert? Il n'en est pas fait mention dans la théorie de Gilbert. L'individu se compose donc seulement de l'essence générique et des accidents. C'est donc un réalisme de moins, et l'idéalisme n'en est pas moins complet.

Passons à Bernard de Chartres. Bernard de Chartres, enseigna, dit-on, pendant longtemps avec le plus grand succès dans l'école illustrée par Fulbert. Contemporain de Guillaume de Champeaux, il lui survécut et vit le milieu du XIIe siècle, suivant l'histoire littéraire de France. Comme le précédent, il avait des connaissances en tout genre : il était philosophe, poëte, et même, dit-on, architecte. Comme lui, il a mis en fictions son système philosophique. Voyons d'abord ce qu'en dit l'historien des philosophes, Jean de Salisbury.

Il admettait aussi trois essences éternelles : Dieu, la matière et les idées ; et comme les autres philosophes de l'époque, il ne considérait ni la matière ni les idées comme coéternelles à Dieu. D'abord la matière n'était pas coéternelle à Dieu, puisqu'elle avait été créée ; l'idée était sans doute éternelle, puisque la Providence a tout vu de toute éternité par ses idées, et cependant, elle ne possédait pas la coéternité ; car il ne peut y avoir de coéternité qu'entre les choses qui sont égales en majesté, en puissance et en autorité ; or l'idée est en quelque sorte postérieure à Dieu : elle est comme son effet et sa manifestation, bien que, résidant au sein de l'intelligence, elle ne s'appuie sur

aucune cause extérieure. De deux actes que l'on conçoit en Dieu, l'acte qui opère sur la substance divine et l'acte qui opère sur une matière étrangère, c'est de la première espèce d'acte que résulte l'idée (1).

Bernard avait développé sa thèse philosophique dans un poëme divisé en deux parties, *Le grand et le petit monde*, *Megacosmus et Microcosmus*, ouvrage mêlé de prose et de vers à l'imitation de Boèce.

Le poëme est rempli de peintures riches et brillantes, et révèle tous les progrès qu'avaient faits le goût et les beaux-arts dans ce demi-siècle privilégié; mais leur reproduction ne nous ferait connaître aucun principe nouveau dans le système philosophique. Nous renvoyons, du reste, le lecteur au beau travail de M. Cousin, qui en a recueilli les morceaux les plus importants dans *les ouvrages inédits d'Abélard*. On verra que la matière s'y nomme yle (ὕλη), l'idée endelychia, par corruption de l'ἐντελέχεια d'Aristote, et Noys (νοῦς) est l'Intelligence divine. On y voit d'autres personnages allégoriques qui peuvent sans doute donner de l'intérêt au poëme, mais qui peuvent nuire aussi à la rigueur de l'exposition du système philosophique. Nous remarquons que dans le système de Bernard il n'y a pas plus de formes natives que dans celui d'Adélard de Bath. C'est aussi un réalisme de moins.

Alain de Lille (de insulis, insularis, magnus de insulis), surnommé le docteur universel, naquit, à ce qu'il paraît, vers 1152, et mourut en 1202. Entre autres ouvrages célèbres au moyen âge, il a composé deux poëmes philosophiques intitulés, l'un *De planctu na-*

(1) Joan. Sarisb. *Metalog.*, l. IV, c. 35, p. 918 à 919.

turæ, sorte de complainte contre les vices des hommes; l'autre *Anti-Claudianus*, sur un sujet tout différent. Claudien, dans la satire qu'il nous a laissée contre Rufin, imagine que tous les vices avaient réuni leurs poisons pour en former le ministre de Théodose. Alain, au contraire, feint que toutes les vertus sont d'accord pour favoriser l'homme nouvellement formé et l'orner de leurs dons les plus précieux. C'est dans l'Anti-Claudianus que l'auteur émet des doctrines platoniciennes, mêlées à quelques expressions péripatéticiennes. Ce poëme renferme, comme celui de Bernard, une foule de personnages qui délibèrent sur le projet de la formation de l'homme, qui travaillent à l'obtenir et concourent à le former et à l'embellir. Pour faire consentir Dieu à faire cette création, l'assemblée est d'avis de députer vers lui la Prudence qui préside aux sept Sciences et Arts indiqués dans le trivium et le quatrivium. Elle monte sur un char construit par les sept Sciences et Arts, et conduit par la Raison. Mais la Raison se trouble et perd sa route, elle ne peut parvenir jusqu'à Dieu; c'est la Théologie et la Foi qui font parvenir la Prudence jusqu'à Dieu, allégorie très-significative relativement à la puissance de la Raison dans la connaissance des choses divines. Dans son état habituel, la Raison est représentée tenant en main un triple miroir (1); notez que cet instrument allégo-

---

(1) *Tribus speculis se speculatur* (*Ratio*).

Nam potior ratio senis vexilla gerebat,
Plenior ætate, plenis maturior annis.
Dextra manus speculi triplicis flammata nitore
Splendet, et in triplici speculo triplicata resultat

rique avait déjà été employé par Bernard dans le Microcosmus. Le premier miroir représente l'enchaînement des causes, l'union de la forme et du sujet dans l'individu ; les agents qui font naître et périr les êtres ou qui les modifient seulement. Le second laisse apercevoir les sujets dépouillés de leurs formes et rentrant dans le chaos où ils trouvent le repos après lequel ils soupiraient. On voit là comment le simple et le composé, comment tous les contraires s'unissent dans un même sujet. Le troisième miroir révèle les derniers se-

---

Vitrea mollities, quæ tactus abdicat omnem
Insultum, digitique leves vix sustinet ictus.
Unius speculi sese concedit in usum,
Attente ratio speculo speculatur in isto
Causarum seriem, rerum scrutatur abyssum,
Subjecti formæque videt connubia, cernit
Oscula quæ miscet concretio, quæve propinat
Unio nativa, formis subjecta maritans,
Subjecti quæ forma facit, quæ perficit esse,
Quæ rem conducit, vel quæ perdu cit ad esse :
Quæ generat, quæ mutat eam, quæ servat in esse,
Quid sit, vel quanta, qualis, vel quomodo sese
Res habeat, reliquosque status perquirit in illa.
Argenti facies, fæces exuta metalli,
Infra se splendore diem stellasque relinquens,
Exultat speculi formam vestita secundi.
Hic subjecta videt formis viduata reverti
Ad chaos antiquum, propriamque requirere matrem,
Inque statu proprio puram invanescere formam,
Nec sua degeneris subjecti tædia flere,
Quomodo forma sua gaudens requiescit inesse;
Nec varios fluctus subjecti nauvraga sentit,
Qualiter ad proprium peregrina revertitur ortum,
Subjecti fugit occasus et funera vitat.
Subjecti senio non deflorata juventus,
Formarum formas semper facit esse puellas.
Cernit inoffenso vultu, mentisque profundo,
Quomodo compositum simplex, cœleste caducum,
Diversum fit idem, gravidum leve, mobile certum,
Obscurum lucens, pretiosum vile, jocosum

crets de la nature du monde; on y découvre la source de toutes choses, l'idée du monde lui-même (orbis ideam), toutes les raisons de ce qu'il renferme, toutes les circonstances de sa formation. La connaissance de tous ces secrets que possède la Raison relève un peu sa puissance à nos yeux. Cependant l'on voit ici combien à la fin du XIIe siècle était encore profonde la séparation entre le domaine de la philosophie et celui de la théologie.

Nous ferons remarquer en passant que la philoso-

Flebile, perpetuum mortale, volubile fixum.
Auri nobilitas, auro decoctior omni,
Vixque suum dignata genus speciemque fateri,
In speculi transit speciem, quæ tertia rerum
Umbras mentiri nescit, sed singula monstrat
Tersius et specie meliori cuncta figurat,
Hic rerum fontem, mundi genus, orbis ideam,
Exemplar, speciem, causam, primordia, finem
Conspicit et certis metitur singula causis;
Qua ratione, quibus causis, cur, quomodo, quando,
Instabilis, genitus, fluitans, mutabilis, iste
Mundus, ab ingenito, stabili certoque, figuram,
Esse, statum, speciem, vitam contraxit et ortum,
Quomodo terrestrem formam cœlestis idea
Gignit et in nostram sobolem transcribit abyssum;
Mittit in auxilium formas, quas destinat orbi.
A patre degenerat proles, faciemque paternam
Exuit, antiqui vultus oblita parentis,
Qualiter in mundo phantasma resultat ideæ,
Cujus inoffensus splendor sentitur in umbra,
Qualiter a fonte formarum rivus aberrans
Ingenitum perdit subjecti labe nitorem,
Quid cogat fatum, quod casu defluat, aut quid
Arbitrii possit medio librata potestas:
Se totam ratio speculis expendit in istis.
Sed magis ad præsens visus indulget habenis,
Mentem sollicitat, animum diffundit, ut intus
Hauriat a speculis aliquid ratione probatum,
Quid digne ferri tantas mereatur ad aures.

(*Anti-Claud.*, lib. I, c. 10, p. 332.)

phie d'Alain rappelle quelquefois la philosophie d'Alexandrie, par exemple lorsqu'il parle des sujets dépouillés de leurs formes et qui, rentrant dans le chaos, se réjouissent d'y trouver le repos.

> Hic subjecta videt formis viduata reverti
> Ad chaos antiquum, propriamque requirere matrem,
> Inque statu proprio puram invanescere formam, etc.

De sorte que le platonisme d'Alain aurait tout à la fois une légère teinte de péripatétisme et de néoplatonisme, caractère que nous n'avons pas trouvé dans les trois autres platoniciens.

Nous avons dit au commencement de ce chapitre que l'idéalisme du XIIe siècle a deux imperfections. D'abord il ne s'appuie pas sur une croyance vive dans l'existence du monde, que l'idéalisme doit cependant expliquer. On ne peut douter de ce premier caractère dans l'idéalisme du XIIe siècle; la dernière partie du discours de la Philocosmie dans Adélard de Bath le proclame assez haut. Nous disons en second lieu que cet idéalisme explique le monde actuel par une pluralité, au lieu de n'employer qu'un principe unique, comme le fait le véritable idéalisme ainsi que la métaphysique chrétienne. En effet, les essences si nombreuses qui composent le monde des idées, doivent se rattacher à une essence supérieure, et cela en vertu du principe qui les a fait établir elles-mêmes; elles sont toutes des formes de la pensée divine, du λόγός des platoniciens ou du verbe divin, et cette unité de principe ne se trouve pas dans Bernard. Un troisième défaut dans cette théorie, et qui est la suite du second, c'est que, les idées étant à l'égard de Dieu

à peu près comme les conceptions humaines à l'égard de l'homme, doivent être réunies à Dieu dans une même substance. Cette réunion des idées à la substance divine doit s'opérer sous la forme du λογος, comme sous la forme des essences distinctes. Ce seul défaut de la théorie idéaliste a suffi pour qu'Abélard pût la battre en brèche et ruiner le système d'un seul coup. « Les genres et les espèces (les idées), dit-il, sont ou créateurs ou créatures. S'ils sont créatures, le créateur a dû être avant sa créature. Ainsi Dieu a été avant la justice et la force, que quelques-uns n'hésitent pas à considérer comme étant en Dieu, et comme quelque chose de différent de Dieu; de sorte que Dieu aurait été, avant d'être juste ou fort... S'ils sont créateurs ou inengendrés, il faudrait les appeler coéternels; de sorte que suivant ceux qui avancent cette proposition, l'âme (ce qu'on ne peut dire sans sacrilége) n'est soumise en rien à Dieu, puisqu'elle a toujours été avec Dieu et ne tire son origine que d'elle-même. En effet, elle est composée de deux choses coéternelles à Dieu... (1) »

Outre ces trois défauts qui tiennent au fond même du système, il en est un quatrième qui dépend plus de la forme, mais qui n'en est pas moins préjudiciable à la science. Quand un système philosophique se forme, il n'est constitué qu'autant qu'il a été convenablement formulé par l'expression; or, pour lui conserver la fermeté qu'il tient de sa nature, ce n'est pas trop de toute la rigueur de l'expression que fournit la

(1) Ouvrage inéd. d'Abél., édit. in-4°, p. 517.

langue scientifique. Y mêler des métaphores, c'est le dénaturer, et non le manifester. Que sera-ce donc quand on le mêlera à tout un ensemble d'inventions poétiques et de prétendus symboles? comment pourrions-nous comprendre par symboles une théorie que nous ne connaîtrions pas d'avance? En employant ces images plus ou moins riches, ces symboles plus ou moins riants, on peut faire croire aux esprits qu'ils comprennent, mais au fond ils ne possèdent aucune instruction exacte.

Au lieu d'une exposition simple et sévère des principes de la théorie ontologique, dans Adélard le moins surchargé d'allégories, nous trouvons les personnages suivants : La Philocosmie, la Philosophie, la Fortune, les sept arts et sciences ; puis la Puissance, la Dignité, la Renommée, la Volupté, etc., fictions au milieu desquelles sont perdus les exemplaires éternels, la matière et Dieu.

Pour Bernard de Chartres, les personnages et les êtres inanimés sont si nombreux qu'ils auraient besoin d'être classés même dans une nomenclature, et il est fort difficile de les ordonner d'une manière naturelle. Nous nous contenterons de dire que dans le *Megacosmus* on remarque les personnages suivants : Noys, Natura, Sylva, Endelychia (âme du monde).

Dans le *Microcosmus :* La Providence, le Destin, la Mémoire, Pantomorphos, Oyarsès, Urania, Physis.

Dans les régions de la lune divers ordres d'esprits : Les Anges, les Démons, les Pans, les Sylvains, etc.

Comment faire de la science au milieu d'une telle confusion d'allégories?

CONCLUSION.

En commençant ce travail nous nous sommes proposé de déterminer le caractère général de la philosophie du moyen âge depuis l'établissement des écoles dans l'empire de Charlemagne jusqu'à l'apparition des traités originaux de la physique et de la métaphysique d'Aristote parmi les races franques. Nous nous sommes demandé d'abord si cette philosophie était péripatéticienne ou platonicienne, en d'autres termes si c'était une philosophie expérimentale et matérialiste, ou bien si elle était idéaliste à un degré quelconque.

Pour répondre à cette question, nous possédons maintenant la connaissance de l'un des deux termes que nous devons comparer ; il ne faut plus que rappeler sommairement ce qu'était la philosophie d'Aristote, et même, pour remplir cette dernière tâche, nous n'avons besoin de parler que de sa physique et de sa métaphysique. Or on connaît une philosophie par sa méthode, ses principes et ses résultats. L'*Organum* d'Aristote ne peut déterminer la nature d'aucune philosophie. La logique proprement dite décrit les lois nécessaires que suit l'esprit dans la démonstration. Mais ces lois setrouvent appliquées dans tous les systèmes de philosophie indépendamment de la volonté humaine, puisqu'elles sont nécessaires, et elles n'en caractérisent aucun. Elles ne sont pas la *matière* de la science ; elles n'en sont que les *formes*, condamnées à une éternelle stérilité, si on les sépare des faits et des

conceptions. Tels sont les axiomes de la géométrie, si on les détache des *définitions*. Dans la dialectique d'Aristote se trouvent indiqués des procédés utiles, dont on ne peut entièrement se passer dans la science, bien qu'ils ne soient pas aussi invariables que les lois nécessaires de la raison; telles sont la définition et la division. Mais ces procédés, tout utiles qu'ils sont, ne caractérisent pas plus une philosophie par leur présence que les lois nécessaires de la démonstration. Dans tous les systèmes on divise et l'on définit, seulement on peut le faire plus ou moins. Ce qui fait les différences, ce sont les choses définies, divisées, et les manières dont sont faites les divisions et les définitions. Ces procédés peuvent et doivent entrer dans la méthode, mais ils ne la composent pas à eux seuls, et l'on ne peut dire que la méthode détermine un système de philosophie qu'autant que l'on met sous ce mot bien d'autres idées, comme celles des principes qui servent de point de départ, le choix des facultés intellectuelles dont on fait usage et celui des autres moyens de connaître. Ce sont les principes de la physique et de la métaphysique d'Aristote et des autres parties, moins la logique et la dialectique, qui peuvent engendrer une philosophie péripatéticienne.

En commençant nos recherches, nous avons vu qu'Aristote est le plus célèbre représentant de la philosophi expérim ntale. En physique il ne nous a pas toujours initiés au travail intime de sa méthode, mais la nature de ce travail est rendue évidente par les résultats qu'il a donnés. Sa méthode est celle de l'observation, c'est-à-dire de l'étude des réalités par les sens et par les moyens qui en augmentent l'étendue

et la sagacité, ou qui suppléent à leur insuffisance. Pour faire une œuvre telle que le *Traité de l'âme*, par exemple, pour arriver à partager en cinq classes les fonctions de la vie, divisions qui correspondent, en effet, à des divisions réelles des animaux, ne fallait-il pas avoir étudié avec beaucoup d'exactitude les diverses espèces d'animaux ? Ensuite combien d'observations d'une grande justesse et d'une grande importance ne rencontre-t-on pas dans l'étude de chacune des fonctions de la vie, dans l'étude des sens, de l'imagination (φαντασία), de l'intelligence et du mouvement ? Sans doute il est des omissions graves dans ces observations ; il est des méprises qui rendent la théorie fausse sur bien des points ; mais les vérités de détails y abondent, et ces vérités ne peuvent être que le résultat de longues observations.

En présence de cette pratique constante de l'observation, quel résultat nous offre la dialectique du moyen âge ? Elle fait la gageure la plus insensée que l'on puisse concevoir, celle d'arriver à la connaissance du monde par l'étude des conceptions logiques des universaux, auxquels elle applique sans discernement et sans terme les règles de la définition et de la division, en se guidant presque toujours par des rapports de mots. Les dialecticiens retournent dans tous les sens ces conceptions arbitraires, les pressant de toute part pour en faire sortir des éléments qu'elles ne continrent jamais ; et plus les procédés qu'ils emploient sont impuissants à donner le résultat qu'ils poursuivent, plus ils les exagèrent et les dénaturent. De sorte que la méthode des dialecticiens du moyen âge pourrait être définie l'emploi immodéré de la définition et de

la division, et la recherche sans discernement des rapports de mots. La philosophie dialectique du moyen âge n'est donc point une philosophie péripatéticienne dans ses résultats. D'ailleurs si parmi les trois partis qui se sont déclarés dans la dialectique, les nominalistes semblent avoir fait quelque usage de l'observation, ils ont été si peu nombreux et l'existence du système a été si courte, qu'ils n'ont pu donner aucune suite à la pratique de l'observation. Pour attester leur peu d'influence, nous avons la preuve des faits et le témoignage des historiens de la philosophie (1).

C'est donc le réalisme qui domine dans la sphère de la dialectique et le réalisme en dialectique procède d'une théorie platonicienne, de la théorie des essences intermédiaires (*τὰ μεταξὺ*, *τὰ μαθηματικά*). Ces essences sont, au témoignage d'Aristote lui-même, dans la théorie platonicienne, distinctes des objets sensibles en ce qu'elles sont éternelles et immobiles, et des *idées*, en ce qu'elles sont plusieurs semblables, tandis que chaque idée est seule de son espèce (2).

Passons à la métaphysique d'Aristote et à l'examen des doctrines du moyen âge qui sont supérieures à la dialectique.

Quelle était la métaphysique d'Aristote? Nous es-

---

(1) Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species : sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum autore suo evanuit (*Policrat.*, lib. VII, c. 12.)

Alius ergo consistit in vocibus, licet hæc opinio cum Rocelino suo fere omninò jam evanuerit. (*Metalog.*, lib. II, c. 17.)

(2) Ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φήσι μετάξυ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰστητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδων τῷ τὰ μὲν πολλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος ἄυτο ἕν ἕκαστον μόνον. (Métalog; lib, I, c. 6.)

sayerons de le dire en deux mots. Cette métaphysique partait de principes qui quelquefois, il faut l'avouer, n'étaient ni démontrés ni évidents par eux-mêmes; mais ils n'en imprimaient pas moins un caractère bien marqué à sa philosophie. Voici quelques-uns de ces principes.

1° Tout ce que nous savons, se réduit en général à ce que nous percevons par les sens.

2° Il n'y a dans l'univers que ce que nous pouvons connaître par les sens, à l'exception de l'intelligence et de Dieu, et tout s'y est passé comme nous voyons que tout s'y passe actuellement.

3° Il y a dans l'univers un nombre infini d'individus, tous différents entre eux, et qui ont tous chacun une existence à part.

4° Dans la génération, le même, produit toujours le même.

De ces principes, il déduisait facilement des propositions telles que les suivantes :

1° Le mouvement et le temps sont éternels.

(Il est impossible que le mouvement ait commencé ou qu'il finisse : le mouvement est éternel. De même le temps; car si le temps n'existait pas, il ne saurait y avoir ni avant ni après, etc. — *Métaph.*, liv. XII, chap. 6.)

2° Il est impossible que le chaos ait existé.

(Il ne faut donc pas dire que pendant un temps indéfini le chaos et la nuit existaient seuls. Le monde est de tout temps ce qu'il est. — *Idem, ibid.*)

3° Le général ne peut produire l'individu. (*Métaph.*, liv. XII, ch. 4 et pass.)

4° L'univers est invariable quant au fond de sa nature.

5° Dieu n'est pour l'univers que le désirable et non le créateur, et il existe deux termes éternels, Dieu et le monde.

Est-il un seul des systèmes supérieurs à la dialectique dans le moyen âge qui ait le caractère de la métaphysique d'Aristote? Nous ne pensons pas qu'on puisse le soutenir. Au reste, en regard de ces principes de la philosophie péripatéticienne, nous pouvons énoncer quelques-uns des principes de lathéologie de Scot, du néoplatonisme en général, de la théologie chrétienne, et même du platonisme, qui n'en repousse qu'un seul, si toutefois elle le repousse.

L'interprétation des systèmes que nous avons vus se développer au commencement du moyen âge nous donne sans effort les principes suivants :

1° Le repos est supérieur en dignité au mouvement.

2° Outre le monde des choses variables il existe un monde des essences invariables et invisibles.

3° L'irrégulier suppose le régulier dans le même genre; ainsi la ligne droite défectueuse suppose dans le monde des essences la ligne droite parfaite, le cercle imparfait suppose le cercle parfait, la justice imparfaite suppose la justice parfaite, etc.

4° En général tout être imparfait est un fragment d'un tout, une portion émanée qui suppose une source d'émanation d'où il provient.

5° Tout objet, qui n'est pas nécessairement contenu dans un objet déjà connu et rattaché à une essence déjà connue, suppose une nouvelle essence d'où il émane.

6° Une essence agit sans sortir d'elle-même sur les choses variables, et elle agit simultanément en un nombre illimité de lieux particuliers.

Dieu, qui est l'essence suprême, agit partout simultanément et jouit de l'ubiquité.

Ce principe est entièrement étranger à la Grèce; c'est parce qu'il y était inconnu que l'âme du monde chez les stoïciens était répandue, disséminée dans toutes les parties de l'univers et n'était qu'une entéléchie. C'est par la même cause qu'Aristote unit dans l'homme l'âme à toutes les portions du corps, et que, ne pouvant unir de la même manière la substance divine à chaque partie de l'univers, il sépare la divinité de l'univers, sous le rapport de l'action, ne laissant subsister qu'une vague tendance de l'univers à Dieu. Le principe de l'action de l'essence, sans intermédiaire et sans présence physique, est donc originaire de l'Orient, et c'est ce principe qui fait le fond des théologies alexandrines, ainsi que de la théologie chrétienne.

Il est facile de voir que la métaphysique péripatéticienne ne pouvait s'allier avec les systèmes de philosophie que nous avons vus se développer dans le commencement du moyen âge.

Des quatre systèmes que nous avons indiqués, il en est deux qui s'avouent néoplatoniciens par les autorités qu'ils reconnaissent comme leur origine; ce sont: la philosophie de Scot-Érigène et le mysticisme de l'école de saint Victor.

Les systèmes de théologie naturelle peuvent bien employer souvent les procédés de la logique d'Aristote dans l'exposition des dogmes religieux, bien que nous ayons vu des théologiens qui, comme Alain de Lisle,

adoptent la méthode géométrique. Mais tous pour le fond de l'enseignement ils sont augustiniens, c'est-à-dire qu'ils adoptent les données rationnelles de Platon, en conservant une foi entière dans les réalités du monde physique. Ces systèmes ne sont donc point péripatéticiens. La quatrième espèce de ces systèmes se proclame platonicienne et elle l'est en effet avec le caractère poétique et allégorique que nous lui avons reconnu.

Nous avons donc eu raison d'annoncer en commençant qu'aucune grande école philosophique de l'époque qui nous occupe n'était péripatéticienne.

On voit ce que ne sont pas les systèmes que nous avons exposés; on peut aussi leur assigner un caractère commun et positif. On a donné le nom de réaliste à tout système qui reconnaît l'existence de l'invisible comme origine et raison du visible. Nous dirons donc pour dernière conclusion que les systèmes de l'époque que nous avons parcourue sont *réalistes*, et que le *réalisme* en est le caractère dominant. Telle est notre dernière conclusion.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

Pages.

EXPOSITION ET DIVISION DU SUJET. Caractère de la philosophie du moyen âge pendant l'époque indiquée. . 1

Deux parties : Recherche des matériaux qui étaient à la disposition des hommes de la science, et exposition des systèmes de philosophie qui se produisent chez les modernes.

PREMIÈRE PARTIE. Matériaux qui étaient à la portée des hommes du moyen âge. 7

SECONDE PARTIE. Systèmes de philosophie produits durant cette époque. 43

Deux sections : Doctrines dialectiques et doctrines supérieures à la dialectique.

Ire SECTION. Réalistes, nominalistes et conceptualistes. 52

IIe SECTION. Doctrines supérieures à la dialectique. . . 83

CHAP. Ier. Premier rejeton du néoplatonisme. Scot-Érigène. . . . . *id.*

CHAP. II. Deuxième rejeton du néoplatonisme. École de saint Victor. 127

CHAP. III. Théologie naturelle, saint Anselme. 136

CHAP. IV. Platonisme allégorique, Bernard de Chartres, Adélard de Bath, Alain de Lisle. 158

CONCLUSION. Absence du péripatétisme, Domination du réalisme. 179

PARIS. — IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

WIDENER
BOOK DUE
FEB 0 1984
CANCELLED
FEB 0 1984
1085349

Phil 1520.4
De la philosophie du moyen age depu
Widener Library 006278227
3 2044 084 594 381